

لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

"الجزء الأول"





تمثال أرسطوطاليس المحفوظ فى رومة فى سراى إسْپادا

علم الأخلاق
إلى
نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدّره بمقدّمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوّراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلمي سانتهلير
أستاذ الفلسفة اليونانية فى الكوليج دى فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد
مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م

فهـــرس

الجـــزء الأوّل من علم الأخـــلاق

صحيفة

الكتاب الأوّل

نظرية الخـــير والســـعادة

صحيفة

الكتاب الثانى

نظـرية الفضـيلة

صحيفة

صحيفة

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — فى الشجاعة وفى الاعتدال

صحيفة



تصـــدير

لما آتجهت الميول العامة ، منذ زمان ، إلى إدخال التعاليم الفلسفية فى مدارسنا ومعاهدنا الدينية ، إرضاء لأطماع الطلبة العلمية ، و إتمـاما لبرامج التربيـة المصرية ، فكرت فى أى مذاهب الفلسفة يمكن الآبتـداء به بحيث لا يصادم العقائد القوميـة ولا ينافر التعاليم الدينية ، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا فى الأفهام وأبعدها عن التضادّ الصريح للمألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هى فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأوّل جديدا فى معاهدنا الدينيـة ، بل ذكره مألوف عند طلبـة المنطق خصوصا الطلبـة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات آبن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عنـد السلف بصـدر رحب وتغلغلت فى البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشّائين . وآشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين فى الشرق وفى الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلى مذهب المشائين حتى فى أوروبا نفسها من القرن الثانى عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم فى الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربيـــة .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربيـة والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمـانية والفلسفة الفرنساوية . وهـذه الفلسفة العربيـة قد انتشرت فى مصر وفى جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصـبغتها علم الكلام وأفاضت أنمـاطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رثّت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فاننا لا نزال نفكر ، من حيث لا نشـعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جدّ الظهور فى دواوين شعرائنا وكتب كتّابنا وآثار علمـائنا ، أو على جملة من القول ، فى تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدّد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة أرسطوطاليس .

فى الجاهليـة كان الآراميون هم العنصر السائد فى الشرق من بين عناصر العائلة الساميّة . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونهـا إلى لغتهم السريانيـة وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة الى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخّل العنصر العجمى فى الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحا وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية واشتدّت الحركة الفلسفية فى زمن المأمون ومن بعده فى الشرق ثم فى زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف فى اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصورا على كتب أرسطو، فان فلسفة أرسطو هى التى غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب فى ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هى وشراحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل فى باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربى الذى هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعانى المجردة، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطوطاليس طبعت بالطابع العربى وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية فى العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية، أم باللاتينية، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن تتخذ نحن فلسفة أرسطو، وأكرر أنها أشدّ المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، الطريقَ الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها، رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية . والذى لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة، أو بعبارة أصرح، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض، هو فى بلادنا الآن أنزل جدًّا مما كان عليه فى أوّل النهضة الأوربية الحديثة (الرِّينسّانس) .

لست أعنى بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسـطوطاليس ليس إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف فى الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط حلقات السلسلة بيننا و بين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المقتضيات لما كان علينا أن نعنى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرنا . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول خالدة ما حدها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدنيـة صروح مجدها العلمى حتى مدنيتنا الحديثة، حتى المدنية المستقبلة على الفرض الذى افترضه بارتلمى سانتهلير، إذ افترض أنه اذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هـذه المدنية الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يُرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟ أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "لِيبْنِتْز" أم الى "ديكارت" ؟ كلا ! على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفى مثل هذه الضرورة.

وفى الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلما فى نوع خاص من العلوم دون سواه، بل هو معلم فى الفلسفة، معلم فى العلوم، معلم فى الآداب، فهو كما لقبته العرب « بالمعـلم الأول » على الاطلاق ، وكما وصفه دنتى، فى جحيمه، بأنه « معلم الذين يَعْلمون » . قد استوى فى الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد، علماء الطبيعيات وعلماء ما بعد الطبيعة، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال ڤولتير :

« أرسطوطاليس، أى رجل هو ! يخطّ قواعد المأساة (التراچيديا) باليد ذاتها »
« التى يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتى بها كشف، »
« بقدر ما يستطيع، عن الطبيعة حجابها الكبير! أفيستطيع المرء ألا يعجب بأرسطو »
« وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر! أين هو فى أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعى الذى يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »
« مأساة ؟ لقـد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هى »
« المرشـد الخفى للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التى وضعها لا تزال الى »
« اليوم هى قواعد خير المؤلفين عندنا » .

أما فى الفلسفة فان أرسطوطاليس هو الذى أعطى العـلم صورته التى هو عليها إلى الآن واتخذ له أسلوبه الذى لن يفارقه . ورسم أهمّ من ذلك ، رسم للعلم طريقتـه وهى المشاهدة التى كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة . كلا ! بل المشاهدة هى نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليـه وألحّ فيه واستعمله فى كل بحثه وتآليفه ، قال فى " كتاب السياسة " :

" فلا ينبغى أن يُطلب الضبطُ من الاعتبارات النظرية المجردة بقـدر ما يكون فى مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس" (١) .

وقال فى " السياسة " أيضا :

"وهنا ، كما فى كل موطن آخر ، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها هو آمن طريق للشاهدة" (٢) .

من أجل ذلك اعترف " أوغست كونت " إمام الفلسـفة الوضعية بأن أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقى (ما بعد الطبيعى) إلى طورها الوضعى ، وتبعه فى ذلك فلاسفة الاسكندرية (٣) .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمـة بارتلمى سانتهلير طبعة باريس سـنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارتلمى سانتهلير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال " كنت " نفسه : " لقــد لبث المنطق ألفى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس " . وألف فى البسيكولوچيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وقرر قواعد البو يطيقا (الشعر) . وأحسن تقر ير " الخطابة " بمـا لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسيولوچيا (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :

« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمـال المتعاقبة »
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »
« الواجب علىّ أن أنوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسـته » »
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »
« الموضوع ... ... ولكن فى زمان كان فيــه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »
« دور التولد ولم يكن بعدُ قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندســة وحدها ، وحينما »
« كانت المشاهدات السـياسيّة محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أوّليــة »
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدّا ، يكون فى الحق »
« من المعجزات أن ينتج العقلُ الإنسانى فى تلك الظروف على هــذا الموضوع »
« كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ر بمـا كانت أقل بعـدا من الوضعية الحقة »
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هــذا الأب الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [و إلى اليوم لا تزال أرقى العقول تستفيد من قراءته] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »
« بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »
« ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى الحجة »
« لم يطلها فى مثـل هذه المـادة أى بحث آخر إلى الآن ، بل ندر ما يساويها[1] . »

هـذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فانه قد ابتدع المتيورولوجيا (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق ، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى الى آخر ما سنذكره عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قولة بارتلمى سانتهلير : " إن أرسطوطاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله الى الآن " .

ولقد جئت عمدا الى الاستدلال بآراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم إلحادا الى أشدهم تدينا ، ومن الفيلسوف الوضعى الى الشاعر والأديب ، ليرى الذين فتنتهم النهضة الحديثة أن الابتـداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحِّد لا يفوّت عليهم شيئا كثيرا ، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضدّ ذلك أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدّمناها وانى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيها ، نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوّعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . ولذلك اعتزمت أن

(١) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أنقل منها إلى العربيـــة أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة .

ليتنى كنت أعرف اليونانيـــة فأنقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط فى النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامى أرسطو . ولكنى من قبـــل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرســـطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنساوية التى نقلهـــا الأستاذ « بارتلمى سانتهلير » مـــن اليونانيـــة مباشرة . لأنه مكث طويلا معلم الفلسفة اليونانية فى « الكولليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى آستكشف حديثا . ولأن سانتهلير قد علق تعليقات متصلة ممتعة ينتفع بهـــا المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنى كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عنـــد اللبس والغموض وعنـــد الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفيـــة كما التزمها بارتلمى سانتهلير لأنها هى وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنساوى مؤونة البحث فى مذهب أرســـطو الأخلاقى وإن كان مذهبه فى الأخلاق أفلاطونيا لا أرســـطوطاليا . لذلك نكتفى بمقدّمته حتى لا يغرق الكتّاب الأصلى فى المقدّمات . ونقتصر فى هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عظماء الرجال بل هى كمثلها أو تزيد فى تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التى هى

بالسمر أشـبه . سنة كتاب السـير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .

فعهم حب من يحبون إلى الغلو فى رواية موجبات الكرامة. وتحملهم شهوة البغض لمن يبغضون على الإغراق فى رواية موجبات الملامـة . وهؤلاء وهؤلاء قد لا يعجزهم أن يخترعوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلفقونها ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجَم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بمـا يسطرون . ثم يأتى من بعـد ذلك خلفٌ حسن النيـة يروى الوقائع على ما وصلته . وبذلك يعيش الكذب زمنا ما حتى يبطله التحقيق. من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه لأهم الأغلاط من هذا القبيل كلٌّ فى موضعه، معتمدين على ما آستخلصه المحققون فى عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعـد أن عارضوا بين الروايات المختلفة ورجحوا ما ثبتت صحته منها . حتى تخلص، بقدر الإمكان، سيرة المعلم الأوّل ممـا أدخل عليها منتقصوه ظلما وممـا أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة . وما كان بأرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة فى مؤلفاته الخالدات ونفوذ تعاليمه فى القرون وبقاءها على النقد أجدى فى باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو، كما قيل، نصف يونانى بل هو يونانى صميم أبوه "نيقوماخوس" من ولد إسقلبيادس . وأمه "فايستيس" أو "فايستاس" يتصل نسبها باسقلبيادس أيضا، كما رواه آبن النديم عن بطلميوس الغريب (١) . وكلاهما من مدينـة أسطاغيرا وهى مستعمرة يونانية على شاطئ البحر فى شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هى اللغة

(١) قال هملن فى كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان بباريس سنة ١٩٢٠ «ونحن نعلم بوجود رجل يقال له بطلميوس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القرائن المختلفة على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر» .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطلميوس التى تناقلها بعض مترجمى العرب من أن نيقوماخوس كان طبيبا لفيلبس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "آمنتاس" الثانى وطبيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب آمنتاس ابن أخى فيلبس والذى خاعه هذا الأخير من الملك". وهـذا القول مخالف للواقع ، فإن آمنتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أعنى بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس فى السـنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أى سـنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر فى ذلك هو "أبللودور الآثينى" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبللودور قد آستنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفى فى السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المـائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجمـاع الرواة الذين أخذوا عن أبللودور والذين لم يأخذوا عنـه ما عدا النكرة "أوميلوس" الذى قال إن أرسطو عاش سبعين سـنة وروايته غير موثوق بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسـدة بجميع أجزائها . ومثل هـذه الرواية فى عدم صحتها ما رواه آبن أبى أصيبعة عن بطلميوس الغريب أن أرسطو توفى وهو آبن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطق أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله آبن النديم من أن أرسطو توفى وله ست وسـتون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس للملك آمنتاس الثانى مدعاة إلى أن يُنَشَّأ ٱبنــه أرسطوطاليس فى بيت الملك[1] مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما فى السن وٱنعقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده ٱبنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرّخون شيئا عن تفاصيل التربية الأوّلية لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأترنىّ صديق أبيــه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا فى طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأدّاه إليــه فى شخص ٱبنه "نيقانور" إذ كفله وذكر فى وصيته أمر تزويج ٱبنتــه "فتياس" منه . وفى رواية ٱبن أبى أصيبعة عن بطلميوس : يقال إنه لمـا توفى "نيقوماخوس" أبوه أسلمه برقسانس وكيل أبيه وهو حدث إلى "فلاطن" .

ومهما يكن من شىء فلا شبهة فى أن تربيته الأولى فى بيت الملك كان لها تأثير فى حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات الشريفة التى هى ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينمّ عليه سلوكه وكثير من تعابيره فى علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظمائهم .

لمـا بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصــد آثينا سنة ٣٦٧ ق م فى طلب العــلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العــلم فى بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل السفسطائية وأقبــل الشبان من كل فج على "الأكاديميا" يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسىّ الذى كان، فى عرف الأساطير، من ولد «أپللون» والذى كانت النحل تأتى لتصب جناها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذى طابت نفســه عن

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق، ج ٣ ص ٩٦ طبعة هاشيت بباريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية فجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلميــة على طريقة الحوار وتبسّط فى شرحها تبسطه لسمج بيانه وثقل آحتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذى يسطره ولسانه هو الذى يلقيه . إلى هـذا الأستاذ الذى آجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد فى الدنيا والسعى إلى الآخرة قصــد طلاب العلم من كل ناحيــة . وكذلك قصد إليه، على ما يظهر، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ فى صقلية، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديميا . والظاهر أن هذه الفترة هى التى آتخذها "طيماوس" و" أبيقور" ظرفا لآنتقاصهما إياه . فقد روى "أرِسْطُقْلِسْ" المسّينى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه، أن طيماوس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قــد قال إن أرسطو بعد أن بدّد ثروته آضطر إلى دخول العسكرية فلمــا لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عنــد أفلاطون . قال هملن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجّاء معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما فى الفقر والبؤس بل ولد فى سعة ونُشِّئ فى ســعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة فى وصــيته التى يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال الى ما بعد موته قائمة فى أسطاغيرا . ومن الصعب ألّا يكون لأرسطو، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا فى الأكاديميا مدّة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هى تلك الدروس التى تلقاها هذه المدّة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع فى خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هــذه المدة لأستاذه أفلاطون وفى مدرسته إلى وفاته ســنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأى فى تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القرّاء" و "عقل المدرسة" وكان يثنى على اجتهاده واندفاعه فى التحصيل حتى قال عنه «إنه فى حاجة إلى اللجام لا إلى المهماز»

وربمــا كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التى تناقلها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى آبن أبى أصيبعة عن حنين بن إسحــاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم فى زمن روفسطانيس الملك ، وكان آسم آبنه »
« نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتيما قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »
« الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لآبنه نطافورس وأمر »
« أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلفا قليل الفهم بطىء »
« الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادّا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »
« نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعــبر حرفا »
« واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقى إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »
« فى صدره ويعى ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »
« سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... ... » إلى آخر ما قال من

آمتحان آبن الملك فى محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب آبن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حنين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آثينا . وكانت آثينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فيأمر أفلاطون بتعليم آبنه ، ولا آبن ملك ليعلمه أفلاطون فيتلقف أرسطو ، الذى جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقيه الأستاذ على آبن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق فى بحر من الباطل .

كان أرسطو مدّة الدراسة شابا ثاقب النظر فى آنتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا فى آرائه حتى لقد خالف أستاذه فى بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف فى الرأى ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده فى الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من فخر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة فى الرأى ولا يسع حبه للعلم وللحرية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته فى التدريس ، طريقة الحوار التى ذكرناها ، لا تدع شكا فى أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فينلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وآغتاظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن آعتبره عاقا وأنه جمح عليه كما يجمح المهر الصغير على أمه[1] » وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذى آستند إليه هو "ديوچين لايرث" و "إليان" . إذ قالا إن أرسطو ، فى حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بها الأكاديميا ، بل قالا إن أرسطو دخل الأكاديميا يوما فى غيبة "إكسينوقراط" و "إسفيزيف" ووجه

(١) فينلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

آنتقاداته المتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ فى سن الثمانين، حتى آضـطره إلى ترك الأكاديميا .

وهذه أيضا دعوى ليس لهـا من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر، على ما أثبته المحققون، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال " دنييس " بصريح العبارة " لم يفتح البتة مدرسة فى حياة أفلاطون " إلا ما ربمـا يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديميا ولكن تحت رعايتها[1] . بل سـيرى القارئ فى هـذا الكتاب الذى ننشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أسـتاذه حين ينقد آراءه[2]، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بمـا يجب فى حق الآلهة والوالدين[3] .

حق أن أرسطو يشتدّ فى بعض الأحيان عند آنتقاد نظرية " المثل " أو عند نظرية " الخير فى ذاته ". وهذا لا يدل على عدم آعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الحط من قدره بل كل ما يدل عليـه هو حرية الرأى والتذرع لإثبات نظريتـه بالإفاضة فى دحض أدلة مخالفيه .

* * *

لم يعـرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه آشتغل بشىء آخر غير الدرس أو أنه تدخّل فى المسائل السياسية التى كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فينلون

(١) راجع ما أورده هملن من الأدلة على بطلان هـذه الدعوى فى كتابه "مذهب أرسطو" ص ٧ و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الآثينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلبس ملك مقدونيا[1]. وروى ابن أبى أصيبعة رواية مثلها[2]. ولكن المحققين فى هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئا .

وقد ذكر فكتور دروى أن فرديكاس ولى أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها، قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون[3]. ولا ندرى أكان لأرسطوطاليس صديق فيلبس دخل فى هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون .

لسنا ندهش لعـدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديميا بوجه عام فى السياسة العملية فى مدينتهم وتعاطيها على نسبة تأتلف مع كفايتهم العقلية والعلمية فى حين أن ما اعترى المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى ذل التبعية كان من شأنه أن يحمل أولئك العقول الناضجة على الدخول فى المعترك السياسى واحتمال تبعة الحال التى تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها عن مبدإ قليل الملاءمة لمعاطاة السياسة العملية المتسلطة فى زمنهما . أضف إلى ذلك أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيوانا دينيا كماله الخاص فى التشبه بواجب الوجود وحمـل النفس الإنسانيـة على الترفع عن العصبيات الوطنية إلى قدر ما على النحو الذى يقول به فى هـذا الزمان أهل المذاهب المتفرعة عن الاشتراكية بمعناها العلمى أو بعبارتهم "الأنترناسيونا ليزم" . ولا شبهة فى أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فينلون . مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبعة باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الوهبية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتوردورى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة هاشيت سنة ١٨٨٩

إنمـا هو منصرف فى النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والأنقباض عن الدخول فى غمارها والتثاقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضدّ من هـذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه آشتغل بالذات فى السياسة العملية أو تعصّب علنا لحكومة أو عليها سواء أكان ذلك فى مقـدونيا أم فى آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفـة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضمروا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيجىء بعد . بل كل عمل أرسطو فى السياسة، على صداقته لفيلبس والإسكندر، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حتى أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان آجتماعى، وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان، وهدى إلى آستقلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف[1] مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى فى سعادة الجماعة كما جعله فى سعادة الفرد لم يلتزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شـعبها . بل آثر حكومة الملك فى الشعوب التى اعتادت الاستعباد، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبويّة التى ينبغى أن يلتزمها الملك فى حق رعاياه . أما فى المدائن الحرة فانه يرى وجوب اشتراك الأفراد فى السلطان: بعضهم كما فى الأرسطقراطية، وكلّهم كما فى الديمقراطية . وربما آثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٣ ج ٢ ص ٣١٦

وليس هذا مقام بسط الكلام فى هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون فى المبادئ الاجتماعية متفق و إياه فى الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر فى ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابى[1] من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر فى الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول فى صقلية من إقناع طاغيتها بآرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل[2] . ويرى أرسطوطاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنسانى محض . فالواجب عليه ، فوق السعى إلى كماله الخاص ، ألّا يخلى نفسه من واجباته الاجتماعيـة من جهة كونه عضوا فى الجمعية الإنسانية بأن يخدمها و يزيد فى عددها وقوتهـا .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد استوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعـله استعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستقاة من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطى السياســة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمى سانتهلير" يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية[3] .

لمـا مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه فى الدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أترنوس وأسوس (فى ميزيا) وأقام عنده . ثم اتهم الفرس هرمياس

(١) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابيــة . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة ليــدن سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تيتيت ترجمة فكتور كوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق الى نيقوماخوس لبارتلمى سانتهلير .

بالخيانة وقتلوه نخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة" .
وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ٱبنة أخته أو أخيه أو متبنّاته فتياس[(١)] . فولدت ٱبنة سماها فتياس تذكارا لأمها التى كان مشغوفا بحبها والتى أوصى بأن يضم رفاتها الى رفاته . ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهى أم ٱبنه نيقوماخوس الذى خلد ذكره بإهداء كتاب الأخلاق إليه .

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين فى أسوس ٱنتقل إلى ميتلين . ولا يعرف أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله ، كما أنه لا يعرف فى مدّة إقامته بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا . والظاهر أنه ٱشتغل هذه المدّة بجمع الدساتير المختلفة لأمم اليونان وأمم البرابرة ، وعددها مائة وثمانية وخمسون[(٢)] . وهى التى ٱستخرج منها مؤلفه فى السياسة . وبهذه المناسبة نكرر أن أرسطو قد جعل للشاهدة وللواقع محلا فسيحا فى تقرير مذهبه سواء أكان ذلك فى الطبيعيات أم فى الآجتماعيات .

وفى سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه ليتولى تربية ٱبنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة[(٣)] . وقد كان الإسكندر قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب . فكان الأوّل

(١) وقال فينلون : «تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آخرون حظيته» — وجاء فى كتاب «الآداب اليونانية» لألفريد وموريس كروازى : «يقال إنه تزوج أخته أو ٱبنة أخته أو أخيه فتياس» .

(٢) فكتور درو ى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت باريس سنة ١٨٨٩

(٣) قال هملن «قال ديوچين (عن أپللودور) إن الاسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما . ولكن "أپللودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد فى ١٩ يوليه سنة ٣٥٦ ق م . فيظهر أن هناك تحريفا فى النص . أما الخطاب الذى يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عنـد ولادة الإسكندر خاصا بأمر تربية هذا الأمير فهو مزوّر» . هملن . مذهب أرسطو ص ١٠

يربيه على سنن أهل إسبرتة و ينمى فى نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . وآستمر الثانى فى تنمية تلك الصفات، وزاد على ذلك أن أشربه تذوّق "هوميروس" حتى شبّ الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت سنه السابعة عشرة . ولكن أرســطو لم يفارق مقدونية إلا فى ســنة ٣٣٥ ق م . وبهذه المثابة كان آتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى فى مدة أربع السنين التى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيــه عند غيبته فى محاصرة بيرنتة و بيزنس[١] .

أما برنامج الدراسة الذى آتبعه أرسطو فى تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط . ولم يتعــدّ بلوطرخس فى أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى ما ذكره فى هذا الصــدد ڤكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالآداب مدروســة فى الشــعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا فى التقاليد الآجتماعيــة وفى الطبع الإنسانى، ثم السياسة مدروسة فى تجارب الأمم، أو بعبارة أخرى فى دساتير الممــالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحيــة ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات الكواكب إلا فى المحل الثانى[٢] .

وفى سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» فى حديقة متصلة بمعبد «أپللون اللوقى» . وفى ظلال هــذه الحديقة كان يتمشى وهو يحادث

(١) ڤكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طبعة هاشيت بباريس ١٨٨٩ . وهــذا موافق لمــا قاله همان وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمــان سنين .

(٢) ڤكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

تلاميذه ويحاورهم . ومن هـذه العادة آشتق آسم "المشائين" وأطلق على تلاميذ أرسطوطاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبـة على التدريس فى اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأول قـد أقلع عنه عند ما كثر تلاميـذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيللر" ، فيما يظهر ، أنها الحوار السقراطى فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء (١) . ولكن عبارات "سيسيرون" و "أولى غليس" و "ديوچين" تدل على أن أرسـطو كان يلقى الدرس فى آستمرار وآتصال لا مقطعا كما هى طبيعة الحـوار . وقال "أرستوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدّد الدرس و يرسم موضوعه قبل أن يخوض فى تفاصيله . على أن أفلاطون نفســه لم يستمسك دائمـا فى التعليم بالحوار السقراطى بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة (٢) . ولا شك فى أن أسلوب أرسطو التعليمى وهو الايضاح لا يأتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرســة أرسطو مضافا إليها إيراده الشخصى كافيا لجميع ما يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواســعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيلبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات فى تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالنطن (٣) لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) هملن . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالنطن عند اليونانيين يقابل ١/٢ ١٩ كيلو جرام الآن . ومقدارها النقدى ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠,٠٠ جنيه . ونقل آبن النديم عن بطلميوس أن الطالنطن يساوى مائة وخمسة وعشرين رطلا من الفضة . وليس وجه الغرابة فى إسداء مثل هذا المبلغ بل فى عدد من سخره له من الرجال .

أيضا إنه سخر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والأسماك على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخـبروه بكل ما يستكشفون فيها[1] . ومهما يكن فى هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه مّا على أن الإسكندر كان يمدّ أستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات ، فإن العـلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كلليستين" ابن أخت أرسطوطاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا فى المؤامرة التى دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم. ولا شك فى أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودّة بينهما لكنها لم تنقطع بتاتا ، فيا يظهر ، على الرغم مما روى من تصدّى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسـكندر وتألّب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما دائما بأنه من الحزب المقدونىّ — وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتمل مسئوليات السياسة العملية — اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الاشراك فزعموا أنه نصب صديقه "هرمياس" إلها وأنه قرب له القرابين، وأنه عبـد زوجه الأولى "فتياس" وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنمـا كانت تنطوى على أسـباب سياسية محضة كما كانت الحال فى أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا « حتى لايجنى أهل آثينا على الفلسفة جناية ثانية » ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته ومؤلفاته إلى "تيوفراسط" ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس فى جزيرة أوبى فى السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المـائة أى فى سنة ٣٢٣ ؛ وفى هذه

(١) الانسكلو بيديا الكبرى الفرنساوية ج ٣ ص ٩٣٤ وفى رواية فكتوردروى : آلافا من الرجال لا ملايين . راجع تاريخ الاغريق ج ٣ ص ١٠٠

الســنة ، فى صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدّثهم ذلك الحديث الطويل الذى هو موضوع "رسالة التفاحة" التى سيجىء ذكرها عند ذكر المؤلفات التى نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصى فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة فى الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يُتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجـزء العملى من قواعد الأخلاق على ما قدّر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التى قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التى صوّرها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ . أم أنه قد راض نفســه بادئ ذى بدء على الفضيلة فلمـا صارت خلقا له لا ينفكّ عنـه فى سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أوّلا وجعل يصف ما يشعر به هو فى نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المـدبّر... الى آخر الفضائل التى عدّدها ؟ . ربمـا كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء، ولكن الدلائل تتضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضــلا جامعا لصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعــلم المجرّد بقواعده . بل يرى، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بمـا هى الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعى نمّته العادة وطبعته خلقا يلازم الفاضل فلا يتعدّى حدوده فى نياته وفى أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هـذا رأيه وكان نمطه

العلمى- هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارّة أمامه فى الوجود الحسىّ فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستمليها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو أظهر فى بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص فى آخره نوعا من الشك فى فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشـدّ العزم من بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ويجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بعهدها» . ولا يكون الشك فى فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجرّد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنمـا يتطرّق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مسئلة لفظية يتكلمون بهـا فى المجالس ويفيضون فى تعيين حدودها وشرح آثارها، وقلوبهم أبعـد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثنـاء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح فى أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التى تصدر عنها الأفعال لا الفم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرّق اليه نوع من اليأس فى نفع الكتب والخطب إلا على القـدر الذى ذكره . ومن حاله كذلك فأجدرْ به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتحه مدرسة المشائين، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .

لا يعطينا أرسطوطاليس فى عيشته على علمـه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروبا من العيشة ليست مألوفة فى الطبقة التى ينتسبون اليها، إنْ فى لبسهم أو فى غذائهم أو فى سكناهم أو فى ابتعادهم عن اللذات الانسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهى لذة التفكير. ولا يعطينا أرسطو فى عيشته شيئا من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشّفوا أو الذين غلوْا فى التقشف والإعراض عن مشاكلة النـاس . ليس معنى هـذا الطعنَ على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت الى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوْا من الواجبات الاجتماعيـة بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائمـا محل للاحترام . إنمـا أسوق القول لأبين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج فى معيشته عن حدود أهل طبقته إلا فى شىء واحد هو التزام الاعتدال فى كل شىء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسـه وذوى قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذى قرّره . تزوّج فأحب زوجه حبا جمًّا فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتها الى رفاته . تزوّج زوجه الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر فى مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ، كما سترى فى الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش فى الجمعية عضوا عاملا فيهـا يحمل ما فيها من تكاليف ويباشر ما بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا فى التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصـدقاءه وعبيده ولم يفرّط فى حقوقهم فى حياته . فلمـا حضرته الوفاة سار على السنن العادى للموسرين أمثاله

وكتب وصـــية لم نوفّق للعثور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين فى عصرنا هذا ، فننقلها على علاّتها عن ابن النديم الذى نقلها عن بطلميوس وهى :

« قال الغريب : لمـا حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إنى قد جعلت »
« وصيى أبدا فى جميع ما خلفت أنطيبطرس . والى أن يقدم نيقانر فليكن »
« أرسـطومانس وطيمارخس وأبفرخس وذيوطالس عانين بتفقّد ما يحتاج الى »
« تفقده والعناية بما ينبغى أن يُعنوْا به من أمر أهل بيتى وأربليس خادمى وسائر »
« جوارىّ وعبيدى وما خلّفت . وان سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام معهم »
« فى ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتى تولى أمرها نيقانر . وإن حدث بها »
« حدث الموت قبـل أن تتزوّج أو بعـد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر »
« مردود الى نيقانر [فى أمرها و] فى أمر ابنى نيقوماخوس ، وتوصيتى إياه فى ذلك[1] »
« أن يجرى التدبير فيما يعمل به [فى ذلك] على ما يشتهى وما يليق به [لو كان أبا »
« أو أخا لهما] . وان حدث بنيقانر حدث الموت قبل أن تتزوج ابنتى أو بعد »
« تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصى نيقانر فيما خلفت بوصية فهى جائزة »
« نافذة . وإن مات نيقانر من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم »
« فى الأمر مقامه [فذلك له فى جميع ما كان يقوم به نيقانر] من أمر ولدى وغير »
« ذلك مما خلفت ، وان لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء »
« الذين سميت الى أنطيبطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر »
« على ما يتفقون عليه . وليحفظنى الأوصياء ونيقانر فى أربليس فانهـا تستحق »
« منى ذلك لمـا رأيت من عنايتها بخدمتى واجتهادها فيما وافق مسرّتى ويعنوا لها »

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [ ] زيادة فى نص ابن أبى أصيبعة عن ابن النديم .

« بجميع ما تحتاج اليه ، وإن هي أحبت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
« وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة وخمسة وعشرون »
« رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلامها ، وان أحبت »
« المقام بخلقيس فلها السكنى فى دارى دار الضيافة التى الى جانب البستان ، وان »
« اختارت السكنى فى المدينة بأسطاغيرا فلتسكن فى منازل آبائى ، وأىّ المنازل »
« اختارت فليتخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [ممـا يرون أن لها »
« فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بى الى أن أوصيهم »
« بحفظهم والعناية بأمرهم . وليعن نيقاتر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
« جميع ماله على الحالة التى يشتهيها . وليعتق جاريتى أمارقيس ، وان هى بعد العتق »
« أقامت على الخدمة لابنتى الى أن تتزوج فليدفع اليها خمسمائة درخمى وجاريتها . »
« ويدفع الى ثاليس الصبيةِ التى ملكْناها قريبا غلام من مماليكنا وألف درخمى . »
« ويدفع الى ثميس ثمن غلام يبتاعه لنفســه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنــه »
« ويوهب له سوى ذلك [شيء على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
« فليعتق غلمانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد »
« ممن خدمنى من غلمانى ، ولكن يقرّون [مماليك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
« مدرك الرجال فاذا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
« ما يستحقون » (١) .

(١) الظاهر أن فى نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم و إغفال بعض المعانى : فن النوع الأول أن اربليس قد وصفت فى الوصــية بأنها خادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأســتاذ جوستاف فلوجل ناشر فهرست ابن النديم طبعة ليبزج ســنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقانر لفتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع هملن مذهب أرسطو ص ٤ الطبعــة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم رفات زوجته فتياس الى رفاته (راجع هملن مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفـات أرسطوطاليس
ونفوذ تعاليمه خلال القرون

أمّا والاجماع واقع على أن أرسطوطاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة فى أن تكون آثاره العلمية بالغة فى العدد حدّ الامكان . ولكن، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتمى فى ظلاله ما ينحله التجار من المؤلفات التى ليست له لأدنى ملابسة ليروّجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن النقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمحيص لهذه المؤلفات التى حملت اسم أرسطو ظلما وأُدخلت على مجموعة مؤلفاته فى كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوچين لايرث فيشمل أربعمائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثانى الذى نقله القِفْطى وابن أبى أصيبعة عن بطلميوس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزوتيريك أو أكروماتيك) وهى التى وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرّس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة (أكزوتيريك) . أما هذا القسم الثانى فقد نشر فى حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شىء فى حياته بل بقيت فى المدرسة وفى أيدى الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يتعمد الغموض فى مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضنًّا بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكروه كما ذكروا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه فى الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدّ ألّا يفهم[1] . ولا شك فى أن الذوق العام يأبى ، بادئ الرأى ، تصديق هــذه الروايات وينكر مثــل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان فى حال وميولَ الرجلين وأخلاقهما . ومع ذلك فقــد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين[2] . وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابى من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إنى وإن دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها إلا أهلها وعبّرت فيها بعبارات لايحيط بها إلا بنوها الخ[3] . والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما اعترى بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنمـا يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الراجح ، لم يكن قد أعدّ مؤلفاته للنشر بعــدُ فلم يُعنَ باصلاحها لهذه الغـاية . وكل المشهور عنــه أنه قد يترك ، أثناء الكلام ، إحدى مقدّمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عنــد تلاميذه . أضف الى ذلك أن هــذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها .

بقيت مؤلفات أرسطو فى مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" الى وفاته . فتركها "تيوفراسط" الى "نيلى" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا . فنقلها "نيلى" الى سپسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته فى قبو تحت الأرض . ثم اشتراها

(١) فنيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ص ٧ طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

"أبلليكون" من جزيرة تيوس بثمن غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها. فأصلح النصوص التى أفسدها البلى، ولكنه لما كان جمّاعا للكتب لا فيلسوفا أساء الاصلاح. فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آثينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة. ويظهر، على رواية "أطناسى"، أن "نيلى" كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى "بطلميوس فيلادلفوس" ليضعها بمكتبة الاسكندرية. والظاهر من مقابلة النصوص أن بطلميوس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من "نيلى" بل اشترى نسخة أخرى من "أوديم الرودسى" تلميذ أرسطوطاليس.

لما نقلت مكتبة "نيلى" الى رومة عنى بنسخها "تيرانيون النحوى". وكان عمله فيما يظهر فى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد. وقد أخذ "أندرونيكوس الرودسى" بواسطة "تيرانيون النحوى" نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتبرة الى الآن، والتى عليها أنشئ الفهرست الذى نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرّخو العرب. وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن "فرفريوس" قال فى كتابه "حياة أفلوطين" أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمنىّ بل على حسب موادها مقلدا فى ذلك "أندرونيكوس" الذى رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراسط الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة[1].

على مؤلفات أرسطو التى فى رومة قام مذهب المشائين بها. وعلى مؤلفاته فى الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصا منذ أفلوطين الذى يلقبه العرب بالشيخ اليونانى. أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى "الأفلاطونية الجديدة" التى

(١) هملن. مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات. طبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرفريوس" الذى يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب . من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تتغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية فى شرحها والاشتغال بها الى زمن "حنا فيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوي" الذى عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامى فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لا بد للفاتحين من مشاركة المفتوحين فى شىء من هذه العلوم شأن العرب فى كل مصر فتحوه . ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحا إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقرّ خلافتهم وتدخّل بذلك العنصر الأعجمىّ فى شؤون الدولة . وأوّل من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثانى الخلفاء العباسيين ، لأنه كما قال صاعد : "كان رحمه الله تعالى مع براعته فى الفقه وتقدّمه فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كَلِفًا بها وبأهلها"[1] . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية ، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس ، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رياسة حنين بن اسحاق الذى بقى رئيسا لها مدّة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وكان يساعده فى الترجمة تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخته حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الأمم للقاضى صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى . ص ٤٨ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

قد نقل الى السريانية بارى أرمنياس (العبارة)، وجزءا من الأناليطيقا الأولى (تحليل القياس)، والكون والفساد، وكتاب النفس، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) . ونقل الى العربية شرح تيمستيوس على الكتاب الحادى عشر المذكور . وكتاب القاطيغورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق .

ونقل إسحاق بن حنين الى العربيــة من مؤلفات أرسطو ما بعـــد الطبيعة ، وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للاسكندر الأفروديسي وفرفريوس وتيمستيوس وأمنيوس .

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو .

ونقل ابن ناعمة الى العربيــة شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعــة لأرسطو .

ونشر أبو بشر متّى بن يونس بالسريانية السوفسطيقا . ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأناليطيقا الثانية (البرهان)، والبويطيقا (الشعر)، وشرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد، وشرح تيمستيوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا . وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والمحسوس أيضا .

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسى على الكتاب الأوّل من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمــة يحيى بن عدىّ .

وهذب يحيى بن عدىّ كثيرا من الكتب التى نقلها السلف . ونقل إلى العربية المقولات وشرح الإســكندر الأفروديسى عليهــا ، والسوفسطيقا ، والبويطيقا ، والميتافيزيقا .

ونقل أبوعلى عيسى بن زرعة من السريانية الى العربية المقولات، والسوفسطيقا، وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتبا على فلسفة أرسطوطاليس وعلى الإيساغوجى لفرفريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية، وراجع يعقوب الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى العربيـة الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناليطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)، والسوفسطيقا ، واختصر البويطيقا ، وبارى أرمنياس، وشرح المقولات . ووضع كتابا فى ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثـانى أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى فانه قد أشرف على ترجمة بعض الكتب التى أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له مدخلا، وشرح القاطيغورياس، وبارى أرمنياس، والأناليطيقا الأولى والثـانية، والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبويطيقا (الشعر) . وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، وشرح أيضا كتاب الطبيعـة ، وكتاب الميتيورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعديهم طائفـة صالحة من كتب أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلســفة أرسطو قد تغلبت فى البيئات العلميــة على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون الوسطى تميل إلى وضعية العلم ، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميتا فيزيقية

أفلاطون ووضعية أرسطو ، وسّمى هذا التوفيق "الأفلاطونية الجديدة" التى شرعها الشيخ اليونانى " أفلوطين الاسكندرى " . وقد وجد هــذا التوفيق ميدانا خصبا فى العقل العربى الذى هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل الى التوفيق قد سرى الى نفس أبى نصر الفارابى فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فى رسالته " الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس"[1] ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية "الصورة" التى يقول بها أرسطوطاليس كنظرية "المُثُل" التى يقول بها أفلاطون[2] بل على التوفيق بينهما فى كل شىء .

على كتب أرسطو التى ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق ويعقوب الكندى وثابت بن قره وأبو زيد البلخى ويحيى بن عدى وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابى والرئيس ابن سـينا والرازى والجرجانى ... الخ وتلاميذهم فى الشرق .

وأما فى الغرب فان الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا فى الأندلس بمجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فان هذا الأمير فى أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها فى بقية أيام أبيه ثم فى مدة ملكه ما ذكر "ابن صاعد" أنه يكاد يضاهى ما جمعه ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة . ومن بين هــذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الثمرة المرضية . الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٢) هنرى برجسون الأسـتاذ بالكوللج دى فرنس حالا . التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدى وابن خلدون الحضرى وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة فى الأندلس أكبر حظها فى زمن ابن رشد فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليـه بكل همه، ثم وضع فيه تآليف شتّى وهى جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلٰهيـات : تلخيص السماع الطبيعى، تلخيص السماء والعالم، تلخيص الكون والفساد، تلخيص الآثار العلوية، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس، تلخيص ما بعد الطبيعة، تلخيص كتاب الأخلاق، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعى ، شرح كتاب النفس، شرح كتاب البرهان، تلخيص المنطق، شرح ما بعد الطبيعة، شرح كتاب القياس ... ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلّت الفلسفة، وكأنها كانت وديعة عند العرب استُودِعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حمل أمانتها ثم أدَّوْها الى أوربا حين تقطّعت بها أسباب البقاء فى الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التى سببت اضمحلال الفلسفة فى الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها فى كل بلد آخر وفى كل عصر آخر. فقد اضطهدت الفلسفة فى آثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبيات الحزبيـة التى كثيرا ما تصبغ بصبغة دينية . وأوّل بوادرها ظهر بالتبرّم بأرسطوطاليس ثم بالقانون الصادر بنفى الفلاسفة جميعا من آثينا سـنة ٣١٦ ق م . ثم عفت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عنـد ما رقّت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما فى الشرق فان الفلسفة فى عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهرين بالالحاد والكفر المستهترين بمـا يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفى، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العـلم الدينىّ على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيّرون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق » . ولا يدرى أحد ما هى الجامعة الضرورية بين علم المنطق و بين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التى نسبت قسرا الى الفلسفة من معوّقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تغالب أهل التعصب، ففى القرن الرابع ظهر ببغداد أبو بكر الرازى وأبو نصر الفارابى، وفى القرن الخامس ظهر ابن سينا، وفى القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسى ... الخ، لأن العلم قد علا قدره فى دولة بنى بويه وعُنى به السلطان، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاكو سنة ٦٥٦ ﻫ فأسرف فى قتـل العلماء والأشراف وأرباب المكانة والسوقة فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حظها أسوأ فانه ألقاها كلها فى نهر دجلة حتى قيـل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركبانا[(١)] . وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف فى الشرق اشتغال جدّىّ بالفلسفة ظاهر الأثر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما فى الأندلس فان المنصور بن أبى عامر، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم، أمر باحراق ما فى خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة فى علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقى فى آبار القصر . كل ذلك تحببا الى عوام الأندلس وتقبيحا لمذهب الخليفـة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس مارى الكرملى ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذى شجع على تعلم هــذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد فى الشريعة[1] .

فلما انقرضت دولة بنى أمية فى الأندلس رجع الأمر فى تعاطى الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبى عامر و إفساده فيها ، وانتشرت فى جهات الأندلس ، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وغيرها . حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن ، وكان رجلا عالمـا ، فقرّب اليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطفيل ، فكان هذا الفيلسوف واسطة فى إيصال أبى الوليد ابن رشد بالخليفة فقربه منــه وأعجب بعلمه وذكائه ، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبــة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب . وعلى جملة من القول فان الفلسفة قد عمّ انتشارها فى زمن ابن رشد واستمرّ الحال كذلك إلى ولاية ابنــه أبى يوسف يعقوب المنصور . فحسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوْا به تلك الوشاية التاريخية وهى وشاية الإلحاد . وقد صادفت هــذه الوشاية محلا فى قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التى كان يتعمدها هذا الأخير فى مخاطبة المنصور يقول له "أتسمع يا أخى" ونحو ذلك ، وأنه عبر عنــه فى كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عنــد ذكر الزرافــة إنه رآها عند ملك البربر ، يعنى المنصور ، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونفاهم وأمر باحراق كتب الفلسفة كلها[2] فى جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدّم فيــه إلى الناس بتبرير هــذه الحادثة ويحذّرهم معاطاة

(١) ابن صاعد . كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٥ طبعة ليدن سنة ١٨٤٧

الفلسفة . أما من نفى مع ابن رشد من جلّة العلماء فهم أبو جعفر الذهبى ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية ، وأبو الرابع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه فى ابن رشد وجماعتــه والعفو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمراكش للاحسان إليه على رأى بعضهم وليتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كلّه فان الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشــد وانتهى أمرها فى الأندلس كما كاد ينتهى أمرها فى الشرق بعد غابة هولاكو على بغداد .

لمـا نكب ابن رشد وشتّت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا الى بروفنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيــه ، انقطع تكلمهم بالعربية التى كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسّوا الحاجةَ الى أن ينقلوا من اللغة العربية الى اللغة العبرية أهم المؤلفات فى العلم والفلسفة . قال رينان : ”ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التى نقلت عنها ووجدت بكثرة فى المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربّانيــة أشدّ ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية“ . وقد كانت هذه الترجمة فى كل القرن الثالث عشر والنصف الأوّل من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوّأ ابن رشد فى فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقــد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشــد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرّائين منهم هى فلسفة ابن رشد .

وبقى الأمر كذلك الى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلســفة اليهودية فى آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود اذ ذاك هو ”إليا“ ”الأستاذ“ بجامعة بادو“ .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو فى فلسفة اليهود فحسب، بل أخذ محله فى الجامعات الأوربية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التى هى شروح على كتب أرسطو إما مطوّلة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست فى الجامعات الأوربية. وأوّل من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" فى أواخر الثلث الأوّل من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية". وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألمانى" ومساعدوه من المسلمين، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية.

ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطوطاليس فى البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأوّل من القرن السابع عشر. ولكنها فى ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل. ومع ذلك فان اللاهوت المسيحىّ ما زال مطبوعا بطابع أرسطو. حتى أن الكنيسة قد حرّمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر فى سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقسى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التى جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت باحراقها كما تحرق كتب الإلحاد. ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "ألبير الكبير" و"سانتوماس داكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هى نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "ڤولتير" إن اللاهوت المسيحىّ قد اتخذ أرسطوطاليس أستاذه الوحيد.

هذا فى الكنيسة، أما فى الجامعات فان العلومَ حينما بدأت تدبّ فيها الحياة فى آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطوطاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التى نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد تبرّم بأرسطوطاليس وتعاليمـه تحت سلطان "باكون" على الرغم من صوت "ڤولتير" الذى كان أكثر من غيره تمرسا بأفكار أرسطو بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئة سابقه وعنى بأرسطوطاليس و بمؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ فى ألمـانيا حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "ليبنتز" . ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شلير ماخر" كلف المجمع العلمى البرلينى اثنين من أعضائه "بيكر" و"برانديز" بالبحث فى جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس ففعلا وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سـنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة بعناية "فالنتان روز" كبير المجمع العلمى . ولم يقنع المجمع العلمى بذلك بل نشر شروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمـانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس فى الجامعات الأوربيـة والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة فى أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينـا تاما منها إلا نصف ما هو موجود فى فهارس الزمن القديم، ومهما يكن من شىء فان القطع الموجودة تدل على هـذه الثروة العلمية الكبرى التى خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهاك فهرس هذه المجموعة الحـاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس)، العبارة (بارى أرميناس)، تحليل القياس (الأنالوطيقا الأولى)، البرهان (الأنالوطيقا الثانية)، الجدل (الطوبيقا)،

تفنيد السفسطائيين (السوفسطيقا) ، الشعر (البويطيقا)، الخطابة (الريطوريقا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء ، كتاب العالم ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب الطبيعة ، تاريخ الحيوانات، كتاب تولد الحيوانات، كتاب أجزاء الحيوانات، كتاب مشى الحيوانات، كتاب الكون والفساد ، كتاب ما بعـد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، كتاب النفس ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب الأخلاق الى أويديم ، كتاب الأخلاق الكبير، كتاب السياسة، كتاب المسائل، كتاب نظام الآثينيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس ، القوة الحافظة والذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام، الكشف فى النوم، الحركة فى الحيوانات، طول الحياة وقصرها، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت ، التنفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدساتير التى كانت تشمل مائة وثمانيــة وخمسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآثينيين . ثم مجموعات التشريح وبها الرسوم المفسرة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على ستمائة قطعة قد رتبها " فالنتان روز " على عشر طوائف :

أولاها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب المجوس فى فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حِوَار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المُثُل وعلى الفيثاغورثية وعلى أرخيتياس .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيـوانات وبسياسـة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة.

هذا وكأنمـا كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكنّ هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحتموا فى آسمه ليروّجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنهـا دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهى :

كتاب أثولوچيا، وكتاب الخير المحض، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أثولوچيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصى فى نحو سـنة ٢٢٦ عن أصل سريانى وأسماه أثولوچيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس وأصلح هـذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندى للأمير أحمـد بن المعتصم بالله [1] . والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليونانى "أفلوطين" . قال الأستاذ "سنتلانه" إنه مجموعة منتخبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كارادوفو . ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩٠٠

المسمى بالتاسـوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوچيا السريانى بعض هـذه التاسوعات وجعل له مقدّمة باسم أرسطوطاليس بيّن فيها الغرض من كتابه[1] .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدّى للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس[2] .

وأما كتاب الخير المحض فما هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتابَ المبادئ لبرقلس[3] . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفرد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى محاورة يقال إنها جرت بين أرسطو عنـد ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الانتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مرجوليوس إنه يرجح أن هـذه الرسالة ليست يونانية الأصـل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عنـد هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فانتشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنتلانه[4] .

(١) مجموعة محاضرات سنتلّانه ١٩١٠ — ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٨٧

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق، الذى ننشره الآن، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو فى الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير، وثانيها علم الأخلاق إلى أوديم، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثتها مذكورة فى الفهرس العربى وثلاثتها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذى ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجما وأتمها موضوعا و إنه هو الذى ذكره أرسطو فى مؤلفاته الأخرى . فبقى إذن الجواب على هذا السؤال الذى يطوف بالخاطر عن السبب الذى يحمل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب فى علم الأخلاق ليس منهـا ناسخ ومنسوخ كما هو الحـال فى مذهب الشافعى القديم والجديد؟ . الواقع أنـ مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر فى حياته فلم يكن قـد راجعها لآخر مرة و بقى بعضها كمذكرات أو دروس للطلبـة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أوديم (تلميذه) بعض تلك المذكرات . وأما الأخلاق الى نيقوماخوس فمهما يكن الخلاف فى أمره بعض الشىء فى المـاضى فقد قال "الفريد وموريس كروازيه" فى كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذى صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهـذه الاعتبارات عنينا بترجمته وضربنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرنا فيشدّ عزمهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدها .

أحمد لطفى السيد

مقدمة

بارتلمى سانتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

النهج الذى يجب أن يُسلك فى علم الأخلاق . القضايا المسلّمة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لتلك القضايا البسيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه بهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الانسان وما قدّر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا . أرسطوطاليس . الموافقات والفروق بينه و بين أفلاطون . أنه انخدع فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصداقة . الرواقية اليونانية . قيمتها . عيوبها . "كَنت" أكبر الأخلاقيين المتأخرين . قصور نمطه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العملى مطبّقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطوطاليس كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسمى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو »
« تطبيقها . ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »
« وحدها على أن تجعلنا أخيارا لأستحقت — كما كان يقول تيوغنيس — أن »
« يطلبها كل الناس وأن تشترى بأغلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشدّ عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير، »
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيًّا بعهدها » .

ربما كان هذا ليس بالشيء القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه، فانه لولم يخلّص بكتابه إلا نفسا واحدة، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه. لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل العضال بحيث "لا يستطيع العقل وحده أن يهديه، وأنه لايكاد ينزجر بأقسى المُثلات" غلا بعض الشيء فى مطاوعة اليأس، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير، وما سهر من ليال فى كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل.

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسى الذى أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هـذا الحد باطل وعقيم؟ أيجب عليه النزول عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشرى ؟ وهل ينبغى للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارعا لأمة بأسرها؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم؟ ومع افتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم فى الظلمات والرذيلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون الى غرائز كثيفة ؟ كلا ثم كلا. لو أنه هو وحده الذى يستفيد من أتعابه، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يُخلص لها ويتابعها، لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه، بل لأن هـذا ليس مع ذلك موضوعه الأصلى، فانه لا ينبغى له أن يضع أمام نظره إلا الحق، أعنى الحق المطلق، أى بقطع النظر عن النتائج التى تنتج عنه مهما كانت حتى ولو غامر فى سبيله بسلام الانسانية. فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقى فى هـذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة الى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتصغّر من قدرها. حَسْب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريرته . حَسْبه مجدًا أن يعرف كيف يضع نفسه فى هذه المنزلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكم الدنيا بأسرها . ومتى فُهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية فى أمر تمنيتها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

وفى الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره فى الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرنا قد انتفع به "بوسويه" فى تربية وارث لويس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا تنافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمة بغاية العطف والرعاية ، أ كان يظن أنه بشخصه وبمجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلق عن سابقيه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضيع أعماله التى زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة ؟ واذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفعوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك فى دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيليپُّس . كلا إن من جحود القدر الذاتى أن يظن بنفسه أن سوف يبق عقيما ، ولم يكن الماضى الذى يعلمه حق العلم إلا ضمينا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذى كان يكل إليه فى بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصّل ما أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكوما عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس، فانه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فان أقلها شرفا وأبسطها موضوعا ليس متداولا إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جدّا . وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فانه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس، وبأهميته يجب أن يُعتنى بخدمته أكثر من غيره . ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة، ومع ذلك فما أقلّ طلابه عددا فى كل الأزمان ! وما كان أقلّ عدد *القلوب التى استهواها* ! حقا ان *أكبر القلوب* وأشرفها هى التى دخلت تحت قوانينه الصارمة . ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرجاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب يأسا . على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تملّ الكفاح، ففيم يمل علم الأخلاق ؟ ألم يكن الغرض الذى يسعى اليه مساويا لغرض العلوم الأخرى ؟ أم العلم بما هى الفضيلة لا يساوى فى جماله العلم بكيف يحيا الانسان وكيف يُثرى ؟

ينبنى على هذا ان علم الأخلاق ضرورى للعقل البشرى، وواجب على الفلسفة . إنه ليس أكثر عقما من سائر العلوم الأخرى . وإنه كمثلها ينمو بالرقىّ التدريجى . وواضح أنه يفوقها جميعا بعظم موضوعه، فان لم يكن مطلوبا لدى العامة، فأن يتخذ ذلك تعزية أولى به من أن يتخذه محلا للشكوى .

عسى أن تكون هذه الأفكار التى تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق فى أيامنا، فان علم الأخلاق أيضا قد تفتر عزيمته أحيانا، ويشك فى نفسه وقوته تلقاء

الرذائل الكثيرة التى تتراءى فى المنظر المحزن لجمعياتنا الحاضرة . يقول فى نفسه إن العامة لا تصغى اليه ولا تتبعه لا فى هذا الزمن ولا فى زمن الفلسفة اليونانية، فيحذو حذو أرسطو ويميل الى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه فى هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والرذائل والجنايات، لا يستطيع أن يُسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضدّ ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقى لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل الى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التى لا سبيل إلى التغلب عليها، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال، فانها تستطيع دائما أن تنجو بشرفها الخاص موفورا . نخير لها فى وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها وباعتقادها المتين الذى لا يتزعزع، فانه يوجد دائما فى هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية ، وحسبها ذلك . ان الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام عزلته، لا تزال تقويه فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه، يساعد فى إقالة عصره من عثرته وانه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب ، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق، كان واجبنا فى نصرته أعظم . فاذا حيل بيننا وبين النجاح، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خَلَفَنا أمره والاعتداد به اذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلنترك العامة وشأنهم من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلسفة مباشرة فى الزمان الذى تعيش فيـه غرور وخيال نتعلل به الكبرياء، ولكنه لا يتحقق أبدا فان ذلك بطبيعة الأشياء محال، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التى هى مناط الزلل، إنمـا تحتاج الفلسفة لمرور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء فى مبـدئه ضئيل، كذلك الدين الذى له على الأمم هـذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون فى مبدئه أقوى من الفلسفة ، فانه يبتدئ مضطربا خاشعا ودعاته قليلون لا لأنهم معرّضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار، فعلام تكون الفلسفة أقل اضطرابا، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذى قتلت أستاذه، وغاية الأمر أنهـا أخذت تصغى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو ، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الاهمال الذى ما يكون لها أن تدهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جرّائه — مانعا لأفلاطون وأرسطو من أن يعلما الأجيال، وأن يكونا من وجوه شتى أسـتاذى عصرنا الحاضر ؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر فى عمله واثقا من أنه سوف يجنى ثمـاره حتى فى أشدّ البقاع محْلًا بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد فى قدره .

ثم إذا جوّدنا اعتبار الأشياء ، فأى مزية لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء ؟ أيها يمكن أن يضارعه فى وضوحه المعدوم النظير؟ لا شك فى أنه لا يلزم البتة الحط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضـية على الأخص، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق! فان القضايا التى تعلمنا إياها

هذه العلوم، والحقائق التى تكشفها لنا هى إما منازَع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فأما أولاها فانها خارجة عن الانسان، فتقتضى مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هى سلاسل طويلات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشى معها ميسورا . وأما فى علم الأخلاق فالأمر على ضدّ ذلك . كل منا يحمل فى نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التى — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لنتعرّفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرّق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحى، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة . ومع التسليم بأن هـذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف فى العصور القليلة الرقىّ ، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فانها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانبا تلك الخلافات التى إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهى على الأقل غير ثابتة، ولنؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق فى الساعة الراهنة عند الأمم المتمدّنة ليست منذ الان محلا للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدال فى النظريات، ولكن لمـا أن سلوك الناس الأخيار هو فى الواقع واحد، يلزم حتما أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك فى الغالب أن يقف غيره عليـه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الاراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مُقَرّ عليه عند

جميع الناس ، وبيّنَ أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها فى غالب الأحيان .

موضوع علم الأخلاق

فالبحث عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التى توجبها على الانسان بجميع النتائج التى تترتب عليها ، هــذا هو موضوع علم الأخلاق .

فى هذا المقام صدق "كَنْتْ" إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغى له أن يلتمس شيئا البتّة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التى أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدّى له مواد متينة يتألف بهـا قوامه . فاذا قبل فى تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرّض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط . هذا لا صعوبة فى فهمه فان عملا ما لا يعدّ خيرا فى نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التى يمكن أن تترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذى تفرّد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن نثبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرانى الناس هو خير فى الواقع . ويلوح على "كنت" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب فى أنه قد وُجِدَ أبدا عملٌ خيرٌ بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلو فى اللاأدرية وغلو فى بغض الانسانيــة . بل الواجب هو الوقوف عند حدّ القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانيــة مثلا هى مستكملة شرائط النّقاء ، فانه لا يستطاع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون فى ضمائرهم . وليس من المحال أن عملا عليــه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية فى الشرّ بما له من الأسباب الخفية القوية التى اقتضته . ومع ذلك ما وجهُ أن يذهب المرء بالملاحظة الى هــذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة فى نفسه ؟ لمـاذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولمـاذا يستعير أضواءً خارجة عنه متى كان لديه ما هو آكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما انخدع "كنت" إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوچيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستسق إذا كان يجـد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصوره المعينة . فعدم الوثوق به انمـا هو تعرّضٌ لخطر الضلال، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللاأدرية الطائشـة التى قد مزقت تحت لبـاس النقد والتبصر أعز معتقـدات العقل الانسانى تمزيقا . وفى ذلك زعزعة "العقل العملى" كما قد زُعزع "العقل المجرّد" . ولا خروج من هـذا الخطر الشنيع إلا بغرائب المتناقضات التى لا طائل تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يُرجع فيه الى أعمال العالَم الذى يتعدّى حدوده ذلك العلم غالبا، ولكنه يخطئ بارتكانه الى ذلك المنطق الذى هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنمـا يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شـطر الضمير وحده ، فان الصوت الذى يسمعه منه يكون دائمـا من الرنّانية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — فى أن يضمن للانسان الفضيلة، فسيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحِقّ له الحق متى عرف كيف يبحث عنـه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوچية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكميا . ذلك هو المبدأ الأسمى للنمط الذى يجب اتباعه فى هذه المباحث الدقيقة ،

ولا ينبغى لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذى يثيره عبثاً "كنت"[1] إذ يرفض البسيكولوجيا بحجة أنها فى نظره تجريبية ، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدّس لقانون الأخلاق . يقول : إن القواعد التى تضعها لا قيمة لها إلا فى الأحوال الانسانية الممكنة وجودا وعدما ، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من جانبنا هـذا الاحترام غير المحدود الذى نسديه الى المبادئ التى تقع بوجه عام على جميع الموجودات المفكرة . حقا ما هـذا إلا غلو فى التحرّج ، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية اللائقة ، لقى عنـده من النصائح الوازعة ما يشعر بأن طاعتها واجبة عليه ولو عصاها سلوكُهُ فى الغالب . ليس على المرء فى طاعتها أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل ، فانه غير مسئول عنهم ، وما عليه البتة أن يسبرهم فى أعمالهم ، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدّى حدودها البتة . أما كون اختصاصها يمتدّ الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله ، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق ، ويلزم أن تحال على علم ما وراء الطبيعة و إلا اختلطت مناطق الفلسفة . كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن لا قيمة لكل ما يملى علينا الضمير المحاسب بطريقة منتظمة باعتبار أنه انسانى محض وممكن ، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرّد له الحق بلا نزاع فى ارشادنا لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية ؟ أليس فى هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى عن البيان ؟ انمـا يرتّب على الخصوص تقدّمَ البسيكولوجيا وحقَّها السابق أنها يمكن أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة ، فان أشياء الضمير متى أجيد تفسيرها تكفى

(١) ﺭ . كنت . قواعد ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ٣٧ ترجمة برنى .

لوقوف الانسان على سر حظه الأخلاق ، وحرمانه هذا النور انما يعرضه الى خطر السلوك فى الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليلا جيدا، الى الارتقاء للمبادئ هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتى الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذى يسنه الضمير هو مقدّس لدينا، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرقى من طباعنا . انه لن يكون أقلّ وضوحا ولا أقلّ حرمة بسبب انحصاره فى دائرة الانسانية، وحسبها سعة " إنما هو خير إنسانى ذلك الذى نبحث عنه، خير يمكن للانسان أن يعمله" كذلك قال أرسطو فى انتقاده بلا حق نظرية " المعقولات الكليّة " لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبين هذا الرد عينه إلى "كنت" إذ يميل إلى الشك فى خير لا يتعدّى البتة الحدود الانسانيـة ، غير أننا نعيـد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل فى أعماقها، فهاك المشهد الكبير الوحيد الذى يكتشفه فيهـا . عند الفكرة فى بعض الأفعال التى فعلها، بل التى ينوى فعلها يسمع فى أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى. وبقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلى، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يحمل فى نفسه هـذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى ائتمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا، ومتى عقّه يشعر بأنه عمل سيئا. وإنما فى هـذا الترديد بين الطاعة وبين العصيان تنحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ورذلة في الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها فى جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائما مستعدّا لأن يضحى لها بكل الضحايا التى تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذى يشعر الانسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادرا أن ينفّذ مع التحرّج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذى لا ينال والذى تتطلع إليه أنظار نفس الانسان . و إن كان يحيد عنه فى الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذى هو بسيط وجليل معا والذى يكوّن الأخلاقية كلها . هل الانسان وحده هو الذى يعرف هذا القانون و يملكه ؟ كل ما يهم من هذا هو أن الانسان يملكه حقا ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليقة التى يعيش فيها والتى لا تمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقلّ منه وضوحا ولا أقلّ منه عجبا .

ان الانسان حيال هذا القانون الذى يناجى ضميره مناجاة علو وقدرة فى بعض الأحيان يشعر دائما أنه يستطيع مقاومته ، فعبثا يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل فى فعله وعبثا يزكى العقلُ هذه الوصيةَ ، فالانسان قادر على أن يرفض تحت مسئوليته هـذه النصائح القوية الحقة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائما — متى شاءت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هى الارادة التى لا تخضع لشىء إلا لنفسها . فوجود مثل هـذه الملكة فينا وحلولها محلا من الاستقلال والسيادة فى الدائرة الثانوية التى تخصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدّى به حينما تتهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا مجمع عليه من الجنس البشرى ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التى كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي

تنكره . الارادة فى الانسان هى هذه القدرة التى يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء فى الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هى نفسها ذلك الاكراه. و بيّن أن هــذه القدرة هى كل الانسان وهى التى تقوّم ماهيتنا . ان هذا الصوت الذى يناجى ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يُلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعمايات الشهوات . أما الارادة فعلى ضدّ ذلك هى نحن نحن وهى شخصنا ، هى نحن وحدنا بعظمنا وضعفنا و بقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة المخيفة التى هى قوّة الانسان والتى يترتب على قدر ما يحسن أو يسيء فى استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوّه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" « حياد الارادة » لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الارادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التى يمليها عليها العقل والضمير . فمعنى حياد الارادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضدّ كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذى هو فى ضمير الانسان يناجى عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانسانى . والارادة الحرّة التى تنفذ هــذا القانون أو تخالفه هــذه هى المبدأ الانسانى والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالانسان يحمل فى نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولها من القوّة التنفيذية إما الرضا الجميــل بأنه عمل خيرا وإما النــدم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والانسان يحس نفســه رعية لقوّة هى أعلى منه مُنعِمة لطيفة إذا أطاعها ، منتقمة جبارة إذا عصاها . ومتى آقتضى العدل ، عجلت له العقاب الخارجىّ بمــا تسومه

من سوء العذاب الداخلىّ الذى يعرف الأثيم سره الأليم حتى لو تملص من انتقام الهيئة الاجتماعية .

هــذان الأمران : القانون الأخلاقى والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان وينحط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت منزلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسـد الأخلاق والبهيمة ليست كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فان الانسان متى قبل بارادته نير القانون ، فذلك يرفعــه ويشرفه ، وبعيد أن يكون سببا فى خفضه . إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بمحض ارادته شيئا أكبر منــه ويحس أنه مرتبط بنظام أعلى منــه يشدّ أزره . وقلّما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاقى الذى يدخل فيــه على بينة من تحديد حريته هو العالم الحقيقى الذى يجب أن تعيش فيه روحه فى حين أن جسمه يعيش فى عالم مخالف تمـاما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل . إنمـا هو فلك من الطهر والسـلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمح لهـا الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء استطاع أن يبسط فى هذه السماء الداخلية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يُوغِل عقله فى الطاعة يكتسب من القوة ، وتصــير الأرض التى يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعاوضــة بين الطاعة الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان فى عينه الى حدّ لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا يأباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمدّ ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للمرء بأن يؤدّى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم، والذى يؤدّيه هو لهم فى دوره . ولو عودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحّى بها من غير تردّد، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لابقاء لها، فليضحّ بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها، إذ لا يستطاع إيثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

" لا ينبغى أن تضيع الحياة ابتغاء لوسائل الحياة "

إن جميع الخيرات فى نظر نفس مستنيرة ذات همة، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة، حتى إذا عرض لها حالُ التقرير فى اختيار أى الطرفين، لم تتردّد فى الحكم لأنه هو وحده الممكن فى نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما فى هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شيء فى الخارج ليربح كل شيء فى الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون، وجد الانسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى فى التضحية الأخيرة التى فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقى فى حين أنه الفاعل فى تقويم كل ما هو شرف للانسان، هو أيضا نظام حياته، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال، ويقضى نهائيا فى جميع الخلافات، وهو الذى يعين مراتب الخير المختلفة ويقرّها فى نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هى خيرات، فان منفعتها لا تخفى على أحد،

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها فى ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرجحها كثيرا فى كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون فى ضمير أشدّ قوة وأكثر وضوحا منه فى ضمير آخر ، ولكنه موجود فى كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجى جميع الناس بلهجة واحدة وان كانت أفئدتهم لا تصغى اليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التى تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكى بينهم نار الحرب . وأيّما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهى آيلة الى تخاذل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التى تكفى لبدء العائلة قد لا تكفى البتة لحفظها . فلولا الاتحاد الأخلاقى لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألفافا كبعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التى تكوّن الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التى ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذى هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التى تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى فى الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدّة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتى تُحْكم هذه الأواصر الخصوصية التى يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذى يحمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التى تجمع بين إنسانين مختلفى الجنس وتجعل بينهما ائتلافا حقيقيا قد يكون العشق نفسه عاجزا عن عقده بهذه المتانة . ذلك لأن الإنسان يحب القانون الأخلاقى الذى ألقى اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيت فى هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصى الذى ينبعث منه القانون الذى يدبّر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التى تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذى يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتدّ أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرقى . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف فى نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمدّ منه ، وهو الذى يقضى عليها ويدينها حينما تنحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التى يتحدّى بها بعض الفلاسفة لا تفسر قانون الأخلاق الذى هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية . والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشاريع المدنية . فمن أى ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشرى . وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلى أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الانسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

فى العالم المادّى بأسره مهما كان جميلا ومهما كان منتظما، لا يجد المشاهد اليقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . و إن الآثار التى نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات، فاننا نعيرها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبعنا إما لجهل منا قد يكون إثما متى كان يرمى الى الخفض من مستوانا الانسانى، و إما لنوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان ، وأن الذى خلق العوالم والقوانين الأزلية التى تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا فى العظم، فان الحرية مع ما بها من ضعف هى أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوى لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وان قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها فى الخارج . وان فى اقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى نحمله فى قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجلّ البراهين وأرفعها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر فى هذه القوانين غير الكاملة التى يسنها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فترى دائما فى أوامرها وزواجرها شيئا من الغلظة والوحشية، حتى متى كانت غاية فى العدل، فان العقوبة التى تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوّله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شئ من ذلك . فى شرع الله المرء هو قاضى نفسه مؤقتا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتقى الوقوع فى الخطيئة التى يشعر بأنها كبيرة من الكبائر. فان الصوت الذى يناجيه من داخل نفسه قد أنذره بادئ الأمر . إنه يمحض له النصح قبل أن يقرّعه باللوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك فى التأديب سبلا غير معنوية محضة لكان فى ذلك من التناقض ما فيه . فكم فى هذا التأديب من مجاملة تراعى فى حق الجانى ! وكم من مجهود ينفق فى سبيل ردّه الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره فى الخارج ! تحفظ ورصانة أيما رصانة ! ولا شك فى أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتداد بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هى الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حَسْب الانسان استهانة برحمة الله أنه لاينتفع بها ، فان كل قلب مهما قسا يعجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه فى جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسى ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا ، وهى أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار فى طاعة قانون العقل أو فى عصيانه، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار. فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذى لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحيما لا سيدا . لكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدّى حدود القانون الذى يعترف هو نفسه أنه غاية فى العدل . ولئن كان الانسان يغضب فى قلبه من الخطيئة التى وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو فى مكنة من اجتنابها . وإن الانسان الذى له بقانون الأخلاق فى هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدى الحساب عما يكون قد أنفق فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله ، لأن غاية ما يعرفون هى أعماله التى يعاقبونه عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حدّ سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين، لأنه يعزب عن علمهم ما تجيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها . على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل مايخفى بحكم الضرورة على العدل الانسانى هو مورد الحكم . فإما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته ، وإما أن نقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا ، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذى أعدّه للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات ، ثوابا وعقابا تفرّد وحده بعلمهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدّى حدوده اذا هو قرر أن هذا العدل النهائى لا محالة واجب ، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التى يجب أن تتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد فى هذه الدنيا تنافر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان فى هــذه الدنيا على العموم بالحالة التى هى عليها القدر الكافى من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذى يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لمــا يقال من اقامة موازنة يشهد الحس أنها ما زالت قائمة ، ولا ينبغى للفضيلة أن تفكر أكثر ممــا يلزم فى أمر الأجرة ، فان اهتمامها بالجزاء يكفى وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر فى هــذه الحياة الدنيــا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا ، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا ، وندر ما تفوت امرأ يطلبها حيث هى . إن النفوس الفاضلة هى على العموم راضية بالقدر ، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأنى "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التى لا يراها إلا فى الحياة المستقبلة ، لم يكن ليجد نفسه شقيا فى هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم يجأر بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التى أصابته ، ولم يشك لحظة فى عدل الله حتى فى هذه الدنيا التى قضى فيها نحبه الشَّوْكَران . غير أنه اذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا — وهذا

غير حاصل البتة — فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هى العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخلى محض يزعه . فالى أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هـذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها فى نفسه تتلاشى كل لحظة فى ذهنه . ولو شاء أن يحكم لحياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدّر هذه الحياة مقدّر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظير، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فعلم الأخلاق بمجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هـذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هى من مسلمات العقل العملى ، كما قد يقول "كنت" بلهجته الشاذة، بل هى نتائج صادقة لازمة عن مقدّمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات فى غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشرى، تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق الى هذا الحدّ، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأدّى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعـدُ إلا أن يبين كيف إن الانسـان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى ينهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذى فيه خسرانه . العقل يرى الخير ويفهمه، والحرية تأتى الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبيّن ، وإن الانسان لغنى عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه ،

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهاية ، من كل أولئك تأتيه الهجمات التى قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضادّ لمبدأ روحه، تثار عليه هذه الحروب التى تنتهى عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التى تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التى يدفعها اليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر فى نفس الانسان يأتيها من الجسم الذى هى مرتبطة به والذى يمكنها بلا شك أن تتسلط عليه مادام فى قدرتها أن تعدمه متى شاءت، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها فى كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فحمل الجسم على الاعتدال ورياضته الى حدّ ما، وإيتاؤه حقه من حاجاته، وحبسه عن كل ما يتعدّاها، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممتثلة وخادما مطيعا . تلك هى إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادّة هو مسئلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير ثائرها، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإغفاله نقص عظيم، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرّض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست فى الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا التقابل أن عدوّ الانسان إنما هو جسمه الذى هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات، ولكن هذا العدوّ وإن لم يكن إيانا، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة، فاننا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حظنا الأخلاقى بدونه لا يكون شيئا ممكنا، فحينئذ لا بد مع محاربته من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان اليه مع إحاطته بالعناية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعى، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل الى المعنى المضادّ، فانه لايكون من الحكمة على قدر كبير اذا هو لم يكن متشدّدا . ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقة برعاية الخلف ملأى بالقواعد الهادية الى الاعتدال والى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئا جدّا إذا شكا من اجتماع العقل والمادّة فى شخصه اجتماعا لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فانه هو بديًّا الركن الاصلى للفضيلة التى هى الجزاء الأخير للحياة الأخلاقية وكنزها . ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الانسان المحب للخير والذى علمته التجربة يستطيع أن يحوّل الى منفعته ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى . فانه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعتدل شهوات النفس، و باتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء "النفس الصحيحة فى الجسم الصحيح" . فالروح هى التى نظمت البدن بديًّا، وهى التى أخضعته إلى السلطة المناسبة وحصرته فى حدوده الحقيقية . ولكن الجسم لعلة غير معروفة يردّ اليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعجها بعدُ ينقل اليها سكينة وسلاما تنتفع بهما فى تجويد فهم الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة . فالتضجر منه نقص فى معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحيانا، إذ تستعجل القدَر لنقض هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، و إما بالغلوّ فى الزهد .

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التى يجب عليه البحث فى جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلّم الانسان أين مصدر الخير والشر فى نفسه ، فهو يربطه بذاته و بأمثاله وبالله تعالى بعرى لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هى الفضيلة وما هى شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعلى بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرّد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله فى أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، و إيقافها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة إلى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تُجزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التميز بين المبادئ التى تتراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها فى الغالب غامضة ومريبة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلألاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرض القلب وعمايته .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هى أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف فى طريقه من العقبات التى يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات و بسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة فى الضمير ، والتى قبلتها إرادة لها من سلاسة القياد ما لها من حدّة الذكاء . تلك الأوامر التى يمكن أن تمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التقاتل فى النظريات وفى العمليات ، فان الفرد يأتى الشر على العموم إما عن عدم التفات و إما عن جهل ،ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية عالما بأنه يرتكبه وان كان من الطبائع ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه فى العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، واذا كان التسامح فى ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجناة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة و إيضاح خطئها ليقل خطرها . تجب مداعاتها أمام محكمة الضمير النزيهة و إدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذى هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترن بها من التيه والحنايا التى تتشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أوّلا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هى الثروة مع كل الخيرات الثانوية التى تؤلفها ، ثم على صورة مصقولة نوعا وهى صورة اللذة مع جواذبها التى لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تعينا وأكثر قبولا تبدو فى رواء حسن خدّاع وهى السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقى ، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أى شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أى واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك فى أن هذه العوامل هى المتسلطة فعلا فى الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن تتسلط الى حدّ معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يغتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذى تمثله القلوب الجاهلة أو الضعيفة بألوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفته ، لا يحرم الانسان من الثروة

التى هى ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهى حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التى هى رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليـه فى بعض الحالات على ندرتها أن يضحى للخير بالثروة و باللذائذ و بالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذى يفهمها تكفى لكشف القناع عن قانون الأخلاق فى أسنى بهائه . و بمـا أن الخير هو الذى ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدّها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيق للانسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس فى علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التى تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التى هى أقل منها إثمـا والتى ترمى الى التوسط وترغب فى التوفيق بين الخير و بين ماتسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هى الخير فعلام نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمة بكلمة من البساطة والجلاء بموضع ؟ وكم من خطر فى هذه التغايير التحكمية فى الألفاظ كما نبـه على ذلك "سيسيرون" منـذ قريب من ألفى عام . ان المنفعة المشروعة هى «المنفعة» على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير فى الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هى شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزالها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العامىّ غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق، وإن كل ماحاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الانسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيق فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . انه لا يعظّم الانسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يُخضعه الى قانون حكيم آمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحرّيته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الانسان الى الخلاص إذا استمسك به، غير أن هذا العلم لايخدع على مركزه، فانه اذا كان يحس بأهميته، فانه يحس أيضا بحدوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبث بتلك الدعوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تتغير المبادئ عند ما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى جماعات لا تحصى، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاما وأشدّ صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكد ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالخير، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرفها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقريتهم وعليه يعلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدن حقه أن لا يُعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لمّا تزلْ على بعد شاسع من مبدأ الخير المقرّر فى قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لابدّ للسياسة

من ركوبها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوّتها الشرعية . وكم من رذائل وضلالات يجب استئصالها، يكاد علم الأخلاق فى هذه الأيام كما كان فى أيام أفلاطون يعرض عنها بنظره وينأى عنها بجانبه وهو يرثى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل فى باطن الفرد فأصعب منه جدّا أن تصغى إلى العقل قلوبُ الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة قد أوتى هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية العقيمة التى تمناها تلميذ سقراط، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التى تُمنى بها نفسها أحيانا ، فخير لها وهى مستمرّة مع ذلك فى تعاليمها أن تسلم أمرها فى هذا الصدد للعناية الإلٰهية التى لا يزال لفعلها فى الممالك نصيب أوفر حظا منه فى حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثما فى حق الإنسانية إذا تخلى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحوا له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلى، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضا فى دورها أن تتهم علم الأخلاق وتجبهه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قيادا وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغى، إذ من الهين على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكماء بل عليها فقط أن تنتفع بهم فيما هم له أكفاء .

انى بما أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدّعى هذا الرسم لى ، فقد أخذت أكثره من تقريرات سابقة سهلت علىّ ما حاولته من الرسوم التى لا أنكر أنى نشدتها مباشرة فى مسرح مشاهدة الضمير، ولكنى مع ذلك تلقيتها أيضا عن السلف

وانى — وأنا آخذ علم الأخلاق أنّى وجدته فى قلوب الصالحين — أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يبدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هـذا الميراث الشريف عن الأجيال التى نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هـذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفـة المسطورة فى تاريخ الفلسفة، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصـه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت فى إبلاغ العـلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا فى هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التى يمكن أن توازيهم متى كانت لا تتقدّمهم، لكنها خالية من التحرّج العلمى المطلوب، لأنها ليست شخصية . فمن أربعة المذاهب، لليونان وحدها ثلاثة، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى فى هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه، فلنتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون، ولنعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على مارسمناه . إنها أصـدقاء أوفياء للخير وللفضيلة ، ولم يعدّ الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهى تتشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجيع مختلفة الرنّانيـة قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام نقطع هذا الوصل ونودى بهـذا التوافق النغمى الذى كان جم العائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادّة؟ وفيم نشرّف المذاهب الفاسدة بأن نفندها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذى تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لا له . فلا شك فى أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرستيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلفسيوس" فى معرض ايمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل"و"كنت" على أن المذاهب التى تدعو الى الرذيلة فى صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هى التى أنشأت فساد الزمن الذى ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر فى الأشياء، يرى أن هذه المذاهب تجد فى ميول الإنسان الطبعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات، وأن القلوب القليلة التى تفسدها قد كان شَطْرُها فاسدا من قبل أن تعبث بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبيينها، والأحسن فيما أظن أن يلتزم فى حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك فى حق الأغلاط التى ارتكبها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هى فى الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتزرى بالكمال الذى ينشدونه . فيحسن أن ينفى عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة، لكى يظهر قانون الأخلاق فى صفائه التام الذى هو آكد وسيلة له فى اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول[1]: ان السبب الغالب فى أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حدّ الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه المداراة غير النافعة التى لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق فى عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا فى القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقى فانه لايستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٤١ الترجمة الفرنسية لموسيو برنى .

ابدأ بمذهب أفلاطون .

مذهب سقراط وأفلاطون

بيّنٌ أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط فى آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحوّل عن مذهب أستاذه فيا وراء الطبيعة وفى المنطق وفى السياسة . أما فى علم الأخلاق فان سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فان أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريرا وفعلا . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لايوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه، ولكن حياة سقراط بتمامها عزت عن المثيل هى والبطولة التى توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا فى أن أفلاطون لو كان فى موضع سقراط لفعل خيرا من فعله ؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان فى علم الأخلاق حتى فى جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كاتبا كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويه، لا بل هو مذهب حى، لدروسه فضلُ أنَّ قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس فى مبادئها شىء من المحال ما دام الذى يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غاليا هو حياته، فقد يكون حطا من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعدُ فى تقرير مذهبهما الأخلاقى، كما لانفرق بينهما فى الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذاهبه، وآثر على تحرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصّل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكمى خلو من القيود . و إن ما سنتوخاه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون، مادام انه هو نفسه أوّل من كشف لنا عن هـذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة، فاذا قلدناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب و بحثها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بديًّا ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيق، اذ كان لا يميز بينه و بين العقل، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه، فان أوّل ما تنصح به الحكمة للانسان أن يتعرّف نفسه بنفسه . قاعدة أقرها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : " تعرّف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة، فان سقراط آخر حياته « يفتخر « بأنه يتمشى دائما على مبدأ "دِلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك » « الحال يجد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه، والتى تحوّل يقظة العقل » « عن مجراها وتشتتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان » « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيغون[1] أوكائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع » « من الشرف والقداسة » . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للمعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور، فلما نقل الى بلاد اليونان صار « المارد ثيغون » .

افتراض لأفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما فى أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر فى النتائج المادّية التى قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . فى هذا الفحص القطعى يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن » « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما فى النفس التى تحويهما » . ومتى راقب الانسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيوانى وحشىّ، والآخر » « على الضدّ، أنيس إنسانى بل روحانى . وما كان الأوّل إلا ليخضع الى الثانى » « الذى يروضه ويهذبه »(1) .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجوّد بيان هذا الطبع المزدوج للانسان فقال :

« فلنتصوّر أن كل واحد منا هو ماكينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات » « التى نحسها هى كأنها حبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها » « تجذبنا الى أعمال متضادّة . وهذا هو ما يقرّر الفرق بين الرذيلة و بين الفضيلة . » « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاوع الا أحد هذه الخيوط ونتبع » « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب » « المقدّس . خيط العقل الذى هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغى أن » « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس » « بتمامها . ولا ينبغى البتة أن يصغى المرء فى نفسه إلا إلى صوت العقل، لأن »

(1) أفلاطون، ترجمة فكتور كوزان — فيدر ص ٩ و ٥١ — ألسيبياد الأوّل (الطبيعة الانسانية) ص ١١٤ و ١٢٠ فيدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ وك ٩ ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طياوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن »
« النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
« فيما يجب من تشريف ما فى نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه فى إكرام »
« نفسه ، فان إكرامها الحقيق ينحصر فى الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها »
« من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذى يجعلها تجبن عن احتمال المشقات »
« الضرورية ، ومن الجزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ، »
« فان الجميل لا ينبغى أن يؤثر على الخير ، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
« الأرض وما فى باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وان المرء »
« إن لم يقصر تشبثه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
« القدسىّ موارد العار والاحتقار[1] » .

ذلك هو رأى أفلاطون فى النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفرّد بها ، فان جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . انها كلها سواء لأنه « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هى أكثر أو أقل نفسية من »
« نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشترى على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المريخ »
« ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يُقرّ نظام المدائن فى نصابه ويشدّ أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٣٢ — طياوس ص ٢٣٥ — كريتون ص ١٣٥ — فروطاغوراس (السفسطائيين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعى، وأمره أن يوزع هـذه الفضائل على جميع الناس بلا »
« استثناء ، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض ، كما هو الحال فى ضروب »
« الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه اذا لم يشترك الناس جميعا فى هذه »
الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا . من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر فى الجواب اذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط "بولوس" فى كتاب "غرغياس": أن الرذيلة هى أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هى أكبر خير يناله . على رغم الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فانه لايوجد فى الناس قلب لا يقول اذا أصغى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه ، ولأن يكون المرء ظالمـا شرّ له من أن يكون مظلوما . تلك هى «القواعد التى تعلمنا» « الذوق العام ، والتى يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والمـاس » كما يقول أفلاطون .

و بمقتضى ذلك كان الواجب الأوّل على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذى يشمل جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك فى الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة يقع فيها إنمـا هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ، وهى ثلاثتها سادته الحقيقيون . إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا من أن يحبه . إنمـا هو أن يحب و يعانق من يحكم هو أنه ردىء . على أن النفس تجد طمأنينة تامّة ، وقوّة أيّما قوة حينما تتفق إحساساتها وأعمالها ، فتغتبط بأنه ليس لها أن تعود باللائمة على نفسها فى فكرة أو عمل ظالم فى حق الله أو فى حق الناس . وإن أكبر حرب فى الحياة هى الحرب التى تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا.[1]

(1) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غرغياس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — القوانين ك ٣ ص ١٦٧ و ١٦٥ — غرغياس ص ٤٠٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٥

وقد يقع المرء فى الضلالة إذا هو ظنّ أنه الرجل الذى له قيمة تقضى عليه أن يحسب حسابا للموت أوللحياة، بدل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيرا أم شرا، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء . كل امرئ اختار مركزا ، لأنه رآه أشرف من سواه ، أو لأن رئيسه وضعه فيه ، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتا، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شىء آخر غير الشرف . كذلك كان سقراط، لما جىء به ليحاكم أمام الشعب الآتينى على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل. فلما كان يخدم وطنه فى ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندى الباسل بجميع النقط التى وضعه فيها القوّاد فى يونيدة وفى أنفيبوليس وفى ديليوم . كذلك لم يكن ليتحوّل عن المركز الذى خصه الله به، بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر الهائل الذى كان يتهدّده ، حتى إنه لما مثل أمام القضاة ، لم يخطر بباله ليتقى الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو، ولا إلى التمليقات العادية التى اعتاد الناس أن يستدرّوا بها شفقة القضاة. وما كان الكلام هوالذى يعوزه فى هذا الصدد، بل الذى كان ينقصه هو عدم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع، وما يستبيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنايا، كأن الخطر الذى هو فيه لم يكن فى رأيه داعيا الى إتيان ما هو غير خليق برجل حرّ . فالشأن أمام المحاكم كالشأن فى ساحة القتال، لا يُسمح للمرء أن يتذرّع بأىّ وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته. فكما أنه فى الحرب لا ينبغى البتة أن يُلقى المحارب سلاحه، ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغى البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل[1] إلى حدّ أن يقول كل شىء، و يعمل كل شىء . كذلك مضى سقراط، من غير أن يخسر من شرفه شيئا

[1] أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ١١٤

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة، وترك الذين اتهموه ملطخين بوصمات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو ان كل شىء هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم، لأنه يعلم أن هذا الهرب مهما برره الظاهر، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأوّل الذى قرّره سقراط، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغى البتة إتيان الشر بأية حجة كانت، بل ليس سائغا أن يدفع الشر بالشر، ولئن قيل : إن العدل انما هو إيتاء كل انسان ماله، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر، كما يجب عليه لأصدقائه الخير، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شىء .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف، على الرغم من شدّة تحفظها، فأوّل ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة انما هو العقاب، فلا ينبغى للمذنب أن يتذمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس، بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما . ان العقاب ضرب من الطب المعنوى، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض[1] الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ١١٤ و ١١٥ — كريتون ص ١٤٣

الطبيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هـذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبأ به ، فانه يلزم أن لا نهتم بمـا ستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فاذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فانمـا هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة[1] .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يعلّمنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علّمنا إياه ؟ انمـا هم ينقلون الينا هذه التعاليم الربانيـة على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسـوى تكرير دروسـه الخالدة ؟ كلا إنها من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدما لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهيـة ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هـذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل اعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٢٥٧ و ٢٨١ و ٢٨٤

ميلنا الطبعى إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد فى الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرس ناصحيْه الغشومين اللذين هما فى باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والمخاوف التى تصاحبهما ، فلا ينبغى له أن يصغى إليهما إلا فى حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهقما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيّما كان من مملكة أو فرد عرف أن يغترف منهما بالقدر اللائق ، وفى المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيما كان على ضدّ ذلك ، بحيث ينضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقى . الخير الأكمل كما عرفه أفلاطون فى كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله فى العقل ولا فى اللذة ، بل هو فى مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه ، لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعــده بزمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاءه مسئلة كبرى ليس عنده همّ أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة فى أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شىء فى ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند العقول المريضة ، بل هى أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هى نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولمــا كانت شرائط الفضــيلة فى هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط إياها يهمنا كما يهمّ معاصريه تماما ، فاننا لا نزال نشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليــك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التى زَهَقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوّق الفضيلة والتزامها[1] منــذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تقرّ فى القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٣٥ — فيليب كل المحاورة — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليلا من الآلام فى جميع مدة الحياة . من ذا الذى يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجبن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذى تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم، بعد الموازنة، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأى العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتنقونها بإخلاص، فان الآلهة لا يتخلون عن أىٍّ كان يحاول بالمرون على الخير أن يتشبه بهم فى الحدود الممكنة، إذ ليس من الطبيعى أن كائنا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجودُ الذى به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبيثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستَبِقين الذين يَجْرون سِرَاعا عند صدورهم عن مقرّ حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يثبون أوّلا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون فى حال تعسة، آذانهم بين أكتافهم، ينزوون سراعا دون أن يتوجوا، فى حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوّجون بتاج النصر. أليس حظ العادلين عادة هو كذلك[1]؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزانة إلى مايرجون من عالى المناصب؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون فى شبابهم، فان أكثرهم ينفضح أمره ويرتدى بالسخرية فى أخريات أيامه، ومتى صاروا أشقياء فى شيخوختهم، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين، بَلْهَ ما يلحقهم من المُثُلات التى

(١) أفلاطون — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائما فى هذه الحياة الدنيا ، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ فى العمل الى حدّ أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل و بين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثانى بسبعمائة وتسع وعشرين مرة . و إنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهـذه القواعد الجميلة التى هى ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومى نفوس الصبيان وهى لا تزال لينة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقرّ فى عقولهم بأسهل من كل ماعداه . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا ينادى بأعلى صوته فى الناس جميعا بهذا الحكم الذى أصـدره ابن أرسطون : «ان أسعد الناس أعدلهم وأفضلهم وان أشقى الناس أظلمهم وشرهم» .

الى هذه المشجعات التى لم تكن لتحط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها . ان حوادث الحياة لاتستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهدى الى أن من الجميل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لايدع المرء نفسه الى الشهوة تلق به فى اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل[1] ما اذا كانت هـذه العوارض فى حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله فى هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شىء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو فى ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور فى مثـل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان فى جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فماذا يلزم اذن عمله فى هذه المحن؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حظه بأحسن الوسائل »
« التى يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »
« كالأطفال يضيع الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »
« بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك »
« هو خير ما يستطيع الرجل عمله فى المصائب التى تحل به[1] » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير وللحياة ، والمؤيدة بالثقة فى الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها فى باب العمل أو أبلغ فى سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وان لم تكد تكون مرعية فى العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جدّتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا؟ فما أشمل ذلك النور الساطع الصافى الذى كانت تسكبه فى ثنايا القلوب !

اذا كان أفلاطون هكذا عليما بكل مايتعلق بقانون الأخلاق ونتائجه ، فانى لا أجده كذلك الى هذا الحدّ فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك فى أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملاشاتها . إنه أحسن فى القول على لسان "هيروفنت" باسم "لاشيزيس" احدى "البَرْكات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرين »
« (الجنىّ) الذى تريد أن تأتمنه على حياتها . وإن الفضيلة التى لاسيد لها البتة تلزم »
« من يشرفها وتترك من يفرّط فيها والله برىء من خِيَرتنا » . وقد أحسن إذ قال فى "القوانين" « ان الله قد ترك الى تصرف ارادتنا الأسباب التى نتعلق بها »

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعا للميول التى يترك »
« نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هى لا إرادية ، وأنه لا أحد يأتى الشر بمحض اختياره . فاذا كانت الرذيلة لا إرادية ، تكون الفضيلة كذلك ، ويكون الانسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه لا يأتى واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليما بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذه سهو لا يفطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة تجر إلى هذه الطريقة المشئومة المزرية . بما أن الرذيلة فى نظره هى أكبر الشرور لا يمكنه أن يعتقد أن الانسان يريد البتة لنفسه شرا . ويستنتج من ذلك أنه متى أذنب الانسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائما . وعلى هذا المبدأ لا يتردّد سقراط فى لوم المقننين على أنهم قسموا فى قوانينهم الجرائم إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم فى نظره تقسيما أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب . ولأجل أن يُذهب عنا المسئولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هى استعداد فى الجسم أو سوء فى التربية (1) .

قد يكون من الجرأة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون فى هذه المسئلة العويصة يتكلم أحيانا كلاما يمكن لمذهب المادّية أن يتحدّى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلّم سقراط بما قدّم مناظره من الأدلة القاطعة المبينة ، بل أخذ يؤيد ضد البديهية أن الفضيلة لكونها

(1) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥ و ١٧١ — طيماوس ص ٢٣٢ — غرغياس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالرذيلة لا يمكن تعليمها . فتحدّاه " فروطاغوراس " بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحتقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة، فان الناس لا يسخطون على من أصيبوا بهـا . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانيـة بالعمل وبالمرون والعـلم ، فان الناس يمقتون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليهـا وفوق ذلك استشهد " فروطاغوراس " بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يُتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد انتهت المناظرة من غير أن يذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زُعزع بعض الشىء فى رأيه بصورة تشفّ عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بيّن يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلّم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للمناقشة ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محـل للتحقيق الذى عاناه فى كتابه " ثيتيت " أو العِلْم[1] .

من أين اذن ينشأ تردّد أفلاطون ، لا أريد أن أقول غلطه؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بديًّا فلأنه اذ يلوم المذنب بل اذ يشتدّ فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون – فروطاغوراس ك ٥ ص ٣١ و ٣٣ و ٤١ و ٥٠ و ١٢٤ — مينون ص ١٣٧ و ٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط فى الإثم على رغمه .

ولا شك فى أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكيم أن قلبه خدعه فى هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له فى الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدّا الى حدّ أنه لا يستطيع أن يتصوّر أنها خليقة بإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . و يرى الجهل والرذيلة تشوّهها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفى سوء مثلهما .

لاشك فى أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوز بها الى أبعد مما ينبغى ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التى يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا انما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا فى الارادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولا عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه فى جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يجرّح أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذى عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هـذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثَمّ بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن النـاس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذى يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الارادة التى كان يمكنها أن تخضع له استحبت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان فى الإثم فى حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغى موافقة أفلاطون فى أن من الطبائع مايميل الى الشر بسهولة محزنة، ومنها مايميل على الضدّ من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سرّ اختصت به العناية الالٰهية فلم يسبر غوره "طيماوس" على حكمته و"أر" الأرمنى على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التى تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعى ، فانهم بلا استثناء شركاء فى الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذى يهديهم — ولو أنه مختلف فى القوة شدّة وضعفا — يكفى دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفى على الأخص لتمكين العــدل الانسانى من أن يُجرى أحكام انتقامه الضرورى . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأراده الى درجة ما ، وفى هــذا القدر ما يكفى لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار فى العقوبة . إن العدل الانسانى هو من اليقظة بحيث لايعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه، فان موازينه ليست من الحسّاسية على ما ينبغى . والله وحده هو الذى يعلم حق العلم الى أى حدّ كانت الخطيئة، والى أى حدّ تكون العقوبة التى يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التى تنتج من المبــدأ الفاسد الذى التزمه أفلاطون إفراطا فى الكرم . اذا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" الشاب[(١)] . نعم إن الله لم يسوّ بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون — مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يسو بينهم فيما قدّر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الجافى الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحكمة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها ، فانها الفضيلة على كل حال ، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هى الخيار بين طرفين متضادّين ، وأنها تستمدّ شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الانسان يأتيها ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله الانسان ، فانه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذى يتمسك بها ، طبيعية الى حدّ أنه يظن أنها كانت فى حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى ، لاذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت اليه آخر أمره ، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن اذن أن تُتعلّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلّم . وإنه ليجب على الانسان الذى أوتى هذا الكنز أن يشكر الله على ما أمتعه به من نفائسه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته ، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

اذا كنت قد أطلت البيان فى هذه النقطة ، فذلك لأنها هى الهَنَةُ الوحيدة التى أستطيع أن آخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاق . ولكن من الغريب أن هذا النقص فى النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعدّاه إلى أية نتيجة من النتائج العملية التى كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر فى أمر الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسرى لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها خصم ألدّ منه ، ولا يد أحزم من يده فى إعطاء الدواء الشافى منها . بل كان أحيانا يسترسل فى كتاب القوانين الى قسوة ربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق الإصرار ظرف مشدّد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسرى لا خيار للمرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية فى الحق ، ويبيّن أن أجمل ما يكون من الظفر هو ذلك الذى يكسبه المرء على نفسه ، وان سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على ضدّ ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر ، ويدلّه على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات الترف ، فان المتاعب البدنية تحوّل الى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون للمرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليتمّ له الكمال فى قوّته . كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة «أن يكون المرء سيد نفسه» ويقول إنه لا يعرفها ليعبث بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل فى الطبع الانسانى الذى هو أول من قرّره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلُّب أقلّها

خيرا على الآخر فحينئذ يقال عن الانسان فى معرض التوبيخ : إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبـه فى مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بالرغبات تجذبه على رغم العقل، وبّخ نفسه وسخط على ذلك الذى يُكرهنا وهو داخل صدورنا[1] . تلك هى الحرية فى كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزى ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسريتان لا خيار للمرء فيهما ، فى حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه النزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتيـه هو الشر، ولا تمنعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدّا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغى أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف — ولو مع الأسف — بهذا الانحطاط الحقيق للطبع الانسانى . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشـئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ١٠٤ — القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ وك ٨ ص ١٢٠ وك ١٠ ص ٢٦٥ — الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليونس بن أغاثون .

ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذ بهـذه المثابة لا تكون الفضـيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الانسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضدّ ما يعلم. ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن فى هذه الدنيا العلم هو العمل، وأن التفكر هو الفعل، وأن النظرية بلا عمل تكفى فى تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة فى الواقع هى العلم ،وجب على الانسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا. وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية الى مجرّد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة الضرورية فى هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء فى ذلك الواجب التصوّرى الذى تخلقه قريحة المرء كلما شاءت . أعترف بأنه لا شىء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التى ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستتبع هذه النتائج السيئة ، التى مهما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصّل فى هـذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلمـاء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنى أتعجل الآن طى بساط الانتقاد، وأعود الى مقام الاعجاب الذى لن أتركه بعدُ . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تُحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغى أن تكون نتيجة لمـاض عملىّ طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن آمن طريق يُسلك — ما دام الطبع الانسانىّ كما هو — هو الذى يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذى « باعتباره فى ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذى يجعل الخلال الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

للشهوات والسعى لإرضائها داءٌ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك عديمة النظام لا تفضى إلا الى الخزى والشقاء . فان الفضيلة والسعادة تحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أتيح لها الاختيار[1] كما أتيح لها فى "الشانزيليزى": (مكان أرواح الأبطال فى خرافات اليونان) كما فى رواية "أر" الأرمنى لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقرّها دائما فى حالٍ وسط ، وأن تتقى الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأروع آخر الناس الى اختيار مكان له لم يتطلع الى المنازل المملوءة باللألاء والأخطار ، والتى فيها الشهوات من كل نوع تعدّ للنفس ما شاءت من الزلات . « فان ذكرى نوائبه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث »
« طويلا واستكشف بعد الأين فى زاوية الحياة الهادئة لرجل منزوعلى حدته »
« حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركتها الى جانب . فلما رآها آخر الأمر ، قال : »
« لو أنى كنت أوّل من دعى الى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاءت أن تبلغ . ولم يكن الأمر فى جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصرا على الفرد بل تناول المملكة أيضا ، فان المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعدّدة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التى يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حدّ الافراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حدّ الافراط أيضا ، فان الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٧٢ وك ٣ ص ١٨٦ وك ٦ ص ٣٥١ وك ٧ ص ١٢ — غرغياس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العماية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم فى المبدأ الأساسى لنظام الحكومة التى ألقيت اليه مقاليدها[1] .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون فى التربية ، فقد علم الناس كل ما فيها من حق ، وعلموا كذلك أنها عملية ، بَلْهَ مالها من عظم القدر وشرف المنزلة . وليس من الكتّاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافى الفياض الذى هو والحق سواء فى أن ماءهما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلّم ، فانه هو نفسه لم يألُ جهدا فى تعليم النشء إياها ، واليه يرجع القول فى النظام الذى يوجد البصائر المستنيرة ، والمدنيين الأخيار ، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم نكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هى فى ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإنى مبتدئ بأولاها .

إن الفضيلة التى تفتح أزهارها فى كنف العدل والرعاية هى الرابط الحقيقى للجمعيات الانسانية ، فماذا تصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها؟ انما المشترى نفسه هو الذى أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابنى يابيث . ذلك العمل الذى هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التى هى شرط للسعادة الفردية هى كذلك شرط للسعادة فى الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأتلفوا زمنا طويلا . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التى تساعدها الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلحهم بعضهم على بعض وتصبح

(1) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص١٩٩

الجمعية — وليس فيها إلا أشرار — غير مستطيعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : " الشبيه يبحث عن الشبيه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فان الرجل الخيّر هو وحده صديق الرجل الخيّر . أما الشرير فانه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لا مع الخيّر ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادّا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك[1] معه ، صار عدوّه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضدّ ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التى تساوت فى حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهى كفيل السلام فى المملكة . إن الأهالى مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذى فرضوه واجبا مقدّسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التى يشعر بها طبعا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فانه لما كان لا يقصر شأنه فى المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتى الشر ، كان لا يعمل السيئ لأعدائه ، كما لا يعمله لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فانه يعرف أن الشر الذى يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشُّمُس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعلُ الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لايجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال " فرديكاس " و " برِيندر " و " اكزركسيس " . أما الرجل الحكيم فانه على الضدّ من ذلك ، يلطف الشرير بما يعمله له من الخير ، أو على الأقل بما يضربه له من المثل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — ليزيس ص ٥٩ — فيدر ص ٦٨

الصالح من عدالتــه . إن الشرير أولى النــاس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض فى جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ فى الفساد حدّا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذا أصبح معه علاجها عسرا جدّا أو مستحيلا ، ولكن هذه هى الاستثناءات التى يندر وجودها . أما أكثر الشريرين — وفى شفائهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يُكظم الغيظ فى حقهم، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسـية التى لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدّة ويبتعدوا عن الدواء الشافى .

ان ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها ، بل كان يعانى تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفا على هـذا التطبيق الطويل الشاق، فانه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدّسة، واستنارت نفسه بنور الحق ما زال يعلّم مواطنيه بأكمل ما يكون من الرعاية التى قد لا تخلو من التقريع ، يمحض لهم أنفع النصائح، ويحمل الى السرائر الخالصة نور سريرته الساطع . وقد كان يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه الى حدّ أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانا ، لمــا تأخر فى ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى "أنيتوس" ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن »
« تكفّ عن الفلسفة وعن أبحاثك التى اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك »
« وا كتشف أمرك عوقبت بالقتل» لمــا تأخر عن أن يجيبهم : «يا أهل آتينا إنى »
« أحترمكم وأحبكم ولكنى أطيع الله لا أطيعكم أنتم ، وما بقيت أنفـاسى تتردّد »
« فى صدرى، وبقى لى حظ من القوّة، لا أفتأ أنذركم وأنصح لكم وادعو كل من »
« لقيته باللسان الذى عرفتم منى . ولو أنى كففت فى هذه الساعة، لمــا كان هذا »

« خوفا على نفسى كما قد يبدر للأذهان ، بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم علىّ »
هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس ، فلا يعجب من يسمع تقريظه
من أن يراه قد تقدّم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « ياأيها الذين تتألف »
« منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
قاتليه[1] .

كفى بالمذاهب الأخلاقية التى من هـذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التى
تتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينيـة لأفلاطون وسقراط من مذهبهما
الأخلاقى . فاذا كان الصوت الذى يخرج من أعمـاق ضميرنا هو صوت الله ، واذا
كان الله هو الشارع الذى تجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما
بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهى أن أباهم العام إنمـا هو الله الذى رضى لهم أن
يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الانسان دائمـة
« فلا يستطيع أن يفرّ منه أبدا ، ولو صغر حتى نفذ فى باطن الأرض ، أو كبر حتى »
« عرج فى جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،
أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذى شرعوه والذى يجب احترامه الى مالا نّهاية .
ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعناية الإلٰهية ، فان ذلك يستتبع
القول بأن هذه العناية يمكن أن تُخلى عن الإنسان لحظة فلا ترعاه ، وتسلمه بغير حساب
الى سَوْرة رذائله أو عجز فضائله . إن أجمل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبـة
صنعها الله بيديه » فلا شىء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيه
الشكر على نعمائه بصلواتنا وما نقترب من القرابين وما نأتى من العبادات المستمرّة . إنه
هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٩٣ و ٩٥ — الجمهورية ك ٣ ص ١٨٦

« هو الأوّل وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات . وهو يسير على خط مستقيم »
« تبعا لطبعه فى حين أنه يحيط بالعالم . ووراءه العدل المنتقم فى الجرائم التى تقع ضدّ »
« شريعته . فأيما امرئ شاء أن يكون سعيدا ، فليتصل بهذا العدل الإلٰهى و يقتف »
« أثره خاضعا متواضعا . أما من انتفخ كبرا ، وأسلم قلبه الى نار الشهوات ، »
« وظنّ أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فان الله يتركه الى نفسه ، ولا يلبث أن »
« يدفع الدين الى العدل الإلٰهى ، و ينتهى أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه »[1] .

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء ، فيم يفكر الحكيم وماذا يعمل؟ بديهىّ أن كل انسان عامل يفكر فى أنه ينبغى له أن يكون من الذين يتقرّبون الى الله . لكن ما هو السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد ، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط لجميع الأشياء ، لا الانسان كما زعموا باطلا . فلا سبيل الى أن يحظى الانسان بقرب الله حتى يعمل كل ما فى وسعه ليتشبّه به ، أعنى بمقدار ما أتيح للانسان أن يبلغ من التشبه بذلك المثل الأعلى الذى لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك "النسب الإلٰهى" واقتنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا ، وأيده ضميره الذى يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام ، فماذا عسى أن يخيفه فى العالم بأسره؟ وكيف يمتنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية : أن الانسان الخيّر لا خوف عليه فى حياته ولا بعد مماته ؟ فاذا مسّه فى هذه الحياة سوء ، فكيف لا يحفظ الاعتقاد الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف فى المصائب التى تصيبهم ، وتغيير فى حالهم الحاضرة الى خير منها . على أن النعم المعنوية التى اكتسبوها والتى ليست نعما زائلة أو منتقلة تبقى لهم الى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفى أمثال

(١) أفلاطون — القوانين ك ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ وك ٧ ص ٣٩ وك ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥

هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكّر بها نفسه وغيره فى كل فرصة وفى كل مقام من مقامات الجدّ واللهو[1] .

يظهر لى أنه متى فهم الانسان كل ما فى هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهمَ ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة. لقد علّم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التى تعلّم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتنفر عن «جنون البدن» ليست فى الحقيقة إلا تعليما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب فى طمأنينته التامة، فقد يمكن أن يعدّ المرء للموت عدّته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا ان الأمر فى رأيه لا يخرج عن أحد اثنين : إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس، كما يميل كثير من الناس جدّ الميل الى اعتقاده ، و إما أن الموت — كما يقول هو — تغيرٌ بسيط وانتقال النفس من محل الى آخر. فاذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنما عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك فى نوم عميق لا يروعه حلم ، وليقارن بين هذه الليلة و بين جميع الأيام والليالى التى مرت فى حياته كلها، وليقل حقا كم مرّ به من الأيام والليالى ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدّته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقده سقراط هو الانتقال من هذه الدار الى دار أخرى هى ملتقى كل من عاش فى هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك ؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون فى زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردّد و بمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد فى الآخرة آلهة

(١) أفلاطون — القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ وك ٥ ص ٢٦٦

أحبابا للانسان وهم قضاته ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار[1].

ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مختوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بايرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون". لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء، ولكن ما ذا يهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطق . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أقنعت "كريتون" و"سيبيس" و"سيمياس" و"أپلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى تفتت الأكباد . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الانسان أن يعتقد ما كان يعتقده سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنما هو أن يحيا حياته . وإنه ليجب علينا القول بأن الانسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فانما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فانها منشأ هذه النتيجة المشئومة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلة مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقريظ سقراط ص ١١٨ !

إلا أنها ليست معوّضة إياها، لأن الانسان ليس له أن يشكو من حظه الذى منحه إياه الآلهة فى هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التى يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للانسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدى عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له. فما هم إلا قضاة يتلقونه فى الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجرّدا عن كل ما كان له فى الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أنداده عن أن تراه على ماهو عليه من القيمة فى الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هـذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمت خافية تخفى عليه من الخطايا[1]، فانه قد يمكن أن يخدع الناس على ظهر الأرض. أما فى الجحيم فان "مينوس" لايخدع البتة، حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفرّ منه للأثيم الذى يحكم بإدانته . فليس للانسان فى هذه الحياة إلا أن يتقى من الانتقام الأخروى ماهو قادر على اتقائه، واذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يربح عند الآلهة كل شىء لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التى هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل "قلّيقليص" و"پولوس" و"غرغياس" يتخذون كل قوله هذا هزؤا كخرافات العجوز لا يصح الالتفات اليه، ذلك بأن التقاليد الأمية التى هى مظهر غير جلى للضمير الانسانى طالما نقلت اليهم قصصا تافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التى تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون فى أيامنا هـذه أقل انتشارا منه فى زمان السفسطائيين، غير أننا نجيب أنصار "قلّيقليص" فى زماننا بما كان يجيب به سقراط معارضيه :

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٤٠٥

« لا حق لكم فى أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هـذه إلا أن تستطيعوا بعد »
« أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فانه لا يسعكم أن تثبتوا »
« لنا أنه يجب على الانسان أن يحيا حياة غير الحياة التى تنفعنا حين نكون فى الآخرة »
« بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدّى للسعادة فى الحياة وبعد الممات . وخير »
« الأمرين هو أن نحيا ونموت فى إقامة العدل ونشر الفضيلة »[1] .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة فى هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أو قبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة فى ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العناية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره فى الأبدية الى ما شاء الله .

تلك هى على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التى تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضمير فى الفرد وفى الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما فى ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة فى هـذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء من الأمر وما يدعه فى المحن التى تصيبه — برّ فى موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حدّ

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٤٠٥ و٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٦

لها فى العدل الالهى الذى ليس للانسان عنـه محيص . ذلك هو القانون الأخلاق لسقراط . ذلك هو دينه الذى لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستنيرة الزكية .

كان لى أن أقف بمدح أفلاطون و بسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان الينبوع الذى اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة. ينبوعه هو الفكرة التى استفادها من الطبع الانسانى . فكرة ملأى بالاعتـدال المقبول الذى لا يرفع الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذى يعرّفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به الى أعلى من موضعه ولا ينزله عنه ، والذى يعطيه من العزة حقه دون أن يخلع عنه الخضوع الضرورى ، والذى لا يجعله أقوى مما ينبغى له ولا أضعف منه ، والذى يريه دائما السماء التى هى مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أوّل من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله فى الطبع الانسانى بطريق البحث والتنقيب ، وقد صدر فى ذلك عن هذا المعنى العميق الذى قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شىء فى العالم فاستنتج منه كما ذكر فى "فيدون" هذه النتيجة وهى : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شىء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شىء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشىء ، فليس على الانسان فى كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ، كما هو الحال فى بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليت" يقول من قبل سقراط : إن أجمل القردة إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد ، ولكن سقراط عز عليـه أن يقف بحثه على درس الجسم كما فعل " هرقليت " فيلسوف يونيه ، فتمشى مع مبدأ الأحسن فى درس الروح التى جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشرى . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سوىٌّ منتج . فبدلا من أن يعتبرها — كما يفعل غالبا غيره — فى حالة الانحطاط التى يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التى هى عليها فى ذاتها مجرّدة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التى شوّهتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التى كانت تستره تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التى يلزم تقديرها منها إنما هى جهة تذوّقها للحق . ينبغى أن يُرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو إلٰهى خالد لا يعتوره الفناء . وينبغى أن يُرى ما ذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه اللجج التى تغطيها الآن، وإذ تتوجه بكليتها الى ذلك المصير.[1]

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يجىء على أحسن مايكون حينما لاتكون مضطربة بما تنظر من المرئيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمّت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، تتجه مباشرة الى ما هو كائن حتى تصل الى معرفتـه ؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتهـا ؟ وهل هى تحصّل « المُثُل » (المعقولات الكلية) بحاسـة جثمانية «كمُثُل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الانسان ما فى تلك «المُثُل» من الحقيق الواقعى ؟ أم هل لا يتقدّم المرء فى معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق ؟

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٧٧ — هيبياس ص ١٢١ — الجهورية ك ١٠ ص٢٧٣

على أن النفس التى هى بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذى لا نهاية له ، ترتبط به أشدّ من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما «مثال» الخير هو الذى يبسط على الأشياء التى هى محل للمعرفة نورَ الحق ، وهو الذى يعطى النفس التى تتعرّف الأشـياء ملكة المعرفة . هذا «المثال» هو كأنه أصل للحق وللعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن «مثال» الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما فى الجمال . فكما ان الشمس فى العالم المـادّى تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هى ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمدّ فقط من الخير ما يصيّرها قابلة لأن تُعقل ، بل هى تستمدّ منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل فى القوة وفى المكانة . ولكن الله لم يهيئ الانسان الى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذى بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هيأه أيضا إلى عمل الخير (١) فأفاض عليه بذلك من عظمته التى جلّت عن أن يحيط بها البيان . إن العـدل وسائر الفضائل إنما تستمدّ ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهر ما يكون من صوره ، أو على أجفى ما يكون منها ، منذ " زُهَرة أورانيا " إلى زُهَرة العامية ، لا ينحصر إلا فى إرادة الحصول على الخير . قد ينخدع الانسان غالبا فى اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يجدّ فى طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خيّر ، لأن الخير هو الذى يغذى أجنحة النفس ويقوّيها هو وجميع الأشياء الإلٰهية التى تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضدّ ذلك فيما هو قبيح وردىء ، فانه يدنس تلك الأجنحة

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧ ص ١٠٣ و ١٠٨

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيّبا . وإن الخير الذى هو قانون للعالم وللعقل الانسانى هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فمتى لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذى لا يقاوم . فجعل السعادة فى اللذة دون الخير، ذلك أكبر السخافات، لأن فى هذا «تصديقا بأن شهية» «الدابة آكد فى معرفة الحق من المقالات التى تمليها قريحة الفيلسوف» . ان ما يكرّمنا فى الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يَصيره . إن أشدّ ما فى الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت اليه[1] .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأى الحسن فى الانسان، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقى السامى، ويعده بمثل هذه الحظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو فى الواقع شىء آخر غير ما يعتقد أفلاطون ؟ وهل طبعه أحطّ مما يقول هذا الفيلسوف ؟ وهل انخدع الحكيم فى أطماعه التى هى أرقى مكانة وأكثر عطفا مما ينبغى؟ إنى أسائل عنه هذا التمدن بأسره، أسائل المسيحية، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذى وصفه أفلاطون، أوكما ورد فى "طيماوس" ببيان ساحر بالغ من الحق غاية : «ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض ؟ » فمن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التى تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هى على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع، ولكنها تعمى عن أظهر

---

(1) أفلاطون — بنكيت ص٣٠٦و٣١٢و٣١٨ — فيدر، ص٤٩ — فيلبص ص٤٣١و٤٦٩ — فيدون ص٢٠٦ و٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص٥٦ وك٧ ص١٠٨ — القوانين ك٥ ص٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان فى نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون، ومن العماية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له، أو بالأولى بمخالفة طبعه مخالفة مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور، والاعتماد على العقل فى هدم العقل نفسه . منذ ألفى عام الى الآن قد وصل العلم الى شىء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعى للانسان وخواص المادة التى يعيش فى وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخاص وعلاقاته الحقيقية بالعالم و بالله .

ان ما يزيد فى نفسى روعة هذه النظريات التى اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يردّ النظر حسيرا عند رؤيته لأوّل مرة لو كان من رآه أقل ثباتا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشر كما كان يرى الخير ولم يكن بأقلّ إخلاصا فى خشوعه منه فى العزة التى لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إله " دلفوس " إلى " شريفون " أن ليس فى العالم أحكم من سقراط، دهش سقراط لهذا المدح، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الاله ، لأن إلها لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا فى معنى هذا الهاتف، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، فى حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أى حدّ يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئا كبيرا، بل ليست شيئا مذكورا، لأن " أپلُّون " وحده هو الحكم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تجاوز أبعد من حدّ العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا و بين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقلّ فضيلة منه علما . إن مقرّ الفضيلة هو روح الآلهة ، و إن ما يُرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبيعى فى الانسان ، الى حدّ انه لا يجرؤ حتى على مايستطيع ، وما رؤى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر مايسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدى القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدراء، فعذره أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذه ذلك المشهد القدسى بأن يعترف هذا الاعتراف الذى يشفّ عن الخضوع لذلك الجلال[1] .

ان أكبر شرّ فى الانسان هو عيب يرافقنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولاشك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبته فينا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعامى الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسىء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأيّما انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغى له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية ك ٦ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فيدون ص ٢٩٩

لا ينبغى أن يحب إلا الخير سواء فى نفسه او فى غيره، وإلا وقع من سلوكه فى ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل انسان إنما هو أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنفُه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدّى الى هذه النتيجة الكبرى، وهى التسليم بأن فى الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغشاة بغشاء من الغموض ؛ أحدهما وهو الذى يقرّبنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البهيمة . ولقد أُحل للانسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأوّل الخيرات الإلٰهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوّة والثروة . تضلّ المملكة كما يضلّ الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها[1] .

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يُعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها فى لبها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موئله الأمين . إنها على رغم ما يعاندها فى الظاهر هى مقياس سعادته، وما يشك فى هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر فى الأشياء .

---

(١) أفلاطون — القوانين ص ٥ و ٢٦٥ — فيليب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٩ و ٢٢٧ — القوانين ك ١ ص ٢٠ وك ٢ ص ٩٣ وك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ وك ١٢ ص ٣٨٦ — الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وإنى لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك الهجمات التى كان مذهب أفلاطون — ولا يزال — هدفا لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملى ، ودعموا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حالهم كان بعيدا جدا عن المثل الأعلى الذى وضعه . بدياً أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحادث "غرغياس" والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشئومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضا فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقى الذى تفخر به أكثر من رقيها المادّى تقيم الدليل تدريجيا على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقى عليهم نصائحه ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البديهية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أيسر من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرقىّ الى حيث هو ، ويتحللون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس وضعيا بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تملى الشهوة أو المصلحة فى عمايتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظرى ، فهو المذهب العملى الوحيد . وإن الأخطار التى يعرّض المرء نفسه لها بمجافاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه و بين ذلك المذهب من البعد .

مذهب أرسطوطاليس

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون، وأنتقل الى مذهب أرسطوطاليس.

بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا، وان كان لا يزال رفيعا جدّا. فان العقل اليونانى قد وصل الى أوجه قبل " فيليپس " و" الاسكندر " ثم أخذت اغريقيا — التى أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل فى ذلك الاضمحلال الطويل الذى مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية الى هاوية، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشرى . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه فى مادّة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصاحية التى قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حدّ الضبط، ولكنه لم يرتق كما ينبغى الى ما هو أعلى منها، كأنما هو يرى أن يكتفى بوصفها دون أن يتصدّى الى الحكم عليها، ولا الى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاقىّ يجب أن يكون مرشدا لا مؤرّخا . لا شك فى أن التجربة شىء نفيس جدّا يحسن أن تتبوأ مركزها من علم الأخلاق، ولكنه لا يلزم البتة أن يُعدّ لها فيه إلا مركز ثانوى، فان المرء متى اعتزم أمرا عظيما، فعلمه بما ينبغى أن يفعل هو، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فان ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يتمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات، ولا يستمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا النمط لغير مأمون فى جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما فى علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل فى حدود الحرية لا يعبأ بها إلا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التى تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التى يعرضها انما أخذها عنه وحوّرها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هى فى الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء، فانه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدّة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الانسان فى بعض التعاليم التى استمعها كما طعن أرسطو فى مذهب «المُثُل» (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل، غير أنه مهما نصب نفسه خصما، فإنه لم يكن فى بعض مرّاته إلا صدى، ومع أنه ينكر المذهب فى مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التى تستنتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن فى مدرسة أفلاطون، لما وضع مذهبه الأخلاقى ، فإنه قد وجد فى تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة ... الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلى بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيتَ فى أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجى والتمييز العميق الذى قرره بين الروح وبين الجسم، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التى وضعها بين الأسطُقُسَّيْن المكوّن منهما الانسان، كما يشهد به صراحة الجنس البشرى سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالى المتميز الذى هو ذو طبع خاص وغايات خاصة ،

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
« ندفنك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن »
تحرزونى وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
وقال : « يا أصحابى كونوا كفلاء لى عند "كريتون" ولكن على طريقة ضدّ »
« طريقته التى أراد أن يكفلنى بها للقضاة ، فانه ضمن أنى لا أفر . فأنتم على الضدّ »
« من ذلك ، اضمنوا أنى الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يجلّ عن »
« الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن علىّ حينما يرى »
« جسدى يحرق أو يلقى فى الأرض ، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الكبار ، »
« وحتى لا يقول فى جنازتى إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغى »
« أن تعلم ياعزيزى "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ فى الأشياء فقط ، »
« بل هو أيضا إيلام للنفوس ، فيلزمك أن تتزيد من شجاعتك ، وأن تقول : إن »
« جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التى يبين لك »
« أنها أكثر موافقة للقوانين[1] » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصله به ، فليست الروح على رأيه الا تماما له ، أو بعبارته "الأنطليشى" . إنه لجدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون" فان "كريتون" انما خلط فى التعبير من حرقة الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط فى أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فينا ، هو بعينه الأصل الذى يغذى جسمنا

(1) أفلاطون — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة المسيو كوزان . وقد سبق لى أن أوردت هذا الشاهد للغرض عينه فى مقدمتى لترجمة "الروح" ص ٥٩

والذى ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطو صمتا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح، ذلك الخلود الذى يميل مذهبُه التوحيدىّ المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون بفصله العقل عن المادة يلحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضدّ ذلك لا يعير الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقدها كما لا يعتقد فى روح مجرّدة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادّة من البعد .

غير أن أرسطو قد بزّ أفلاطون وتقدّمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا، فان الانسان يحسّ أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد يبين ما فى المحاورة من عظم وجمال متى كانت تحصِّل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطّها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدّية، بل هو عبث عابث من شأنه أن يضلّ المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر[1] وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق، لأن حصافة عبقريته تأتلف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعانيه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

(١) أنظر مقدّمة ترجمة كتاب الروح ص ٧٢

أرسطو . هيهات، فان المؤلف لم يُعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أنّ قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك — على رغم كل الغِيَر التى انتابته — لا شك فى أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغى أن يفارقه . ومن هذا ينتج أننا لن نتوخى فى عرض مذهبه خطة غير الخطة التى رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشى على طريقته بزيادة فى النمط وحسن فى الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك، فان هذا الوهم الأول الذى يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول، كما تتلوه أوهام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتى . فان أرسطو لم يتردّد فى تقرير أن السعادة هى الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزَّلِق سيبحث فيما هى أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها فى الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون فى حاجة الى القول بأنه لا يوجد فى مذهب أرسطو فى السعادة شىء من هذه الاحساسات العامية السافلة التى نشرها من بعد ذلك "الأباقرةُ" . وشتان ما بين المذهبين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التي أردفه بها دون أن يعترف

بالخطأ . إنه يتساءل ما هى الوظيفة الخاصة بالانسان، ويجيب عن هــذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم فى المدرســة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للانسان وميزته على سائر الموجودات الحيــة إنمــا هو فاعلية النفس التى تسيّرها الفضيلة . فيكون بالبديهية حينئذ الركن الأوّل لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضدّ الغاية التى يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقىّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذى يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغى . يجب أن نسلم له بأن الفضيلة بعيدة جدّا عن أن تكفى لتحقق السعادة كما يفهمها العامى ، وأنها اذا تُركت الى حولها الخاص ظهرت للعامّة فى مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هــذا الشرط الأوّل شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدّا على الانسان أن يكون سعيدا اذا كان مجرّدا عن كل شىء، وأن الأصدقاء والثراء والنفوذ السياسى أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة، غير أنه لمــا كان من غير هذه، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للســعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضــا . فقد قال أرســطو حقا :

« لا يمكن الحكم بأن انسانا سعيد متى كان من قبح الصورة الى حدّ يُتأذى منه، »

« أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاؤه »

« من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هــذا كافيا، فانه « كما أن خَطّافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أنــ عمــلا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما يتمها ويثبّتها . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سـعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكُونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط فى السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه و بما يحتو يه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئا فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدّعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدّة طو يلة اذا أتيح له أن يجمع بينها ؟ لا شـك أن فى هذا غيبا إلٰهيا يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ هى كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائنا، فتكون موضوع احترامنا و إجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئا من الحق،وأدرك الى حدّ ما تبجيل السعادة هذا. فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس ... الخ سنين طوالا أن يكون عند ر به حفيًّا . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلا للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هى السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشـياء وتضليلا للضمير معا . أقرّر أن المشاهَد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله ،بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمَّى سعادة، بمحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو ببعيـد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكد يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شىء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجيب الحكيم اذا سأله جوابا أبين مما يجيب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حينما توازَن بالواجب ، و إن من السقوط فى الخلق أن يرجحها الانسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألاننا هذه القرابين المؤلمة . وفى غالب الأوقات لا تنافى بين الفضيلة و بين السعادة على المعنى الضيق الذى يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الانسان فى مجرى الأمور العادى يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفرّط فى الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه فى الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هى القربان للواجب الذى لا ينبغى مطلقا أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هى أوّل قاعدة للحكمة ، بل هى وحدها المطابقة للواقع ، والتى هى جديرة بفلسفة بيِّنة . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الانسانية . ولكيلا يضلّ الانسان فى هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقرى .

من هـذا الخطأ الأصـلى نتج عدد عظيم من الأغلاط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأى الغريب فى أوّل كتابه ، كما يقرّر فى آخره أن السياسة إنما هى العلم الأساسى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعيِّن فقط ما هى العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هى التى » « تعين أيضا العلوم التى يجب على أهل المدنية أن يتعلموها والى أى حد يوغلون فيها » . وليبيِّن فكرته البيان المطلوب قال : « لمـا كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هى علم الخير الأعلى للانسان» [1] . فكون علم السياسة

(١) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ — ١٢ وآخر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجمل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق فى درجات الشرف العلمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلىّ تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدّمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « مابه تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص.

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضدّ الحق، فان السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق. فماذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدّم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه، إنما هو علم الأخلاق . ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة، فان الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له، بل هى تنتهك حرمته أحيانا بغاية الجرأة، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحطّ من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لا تعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله، والأمم هى التى تدفع ثمن هذه العمايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوّة بحيث تتصرف فيه على ماتشاء، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا ضميره أو يفسدوه، ولو أنهم أخلوا سبيله حرا، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أُسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم ، فانه ينبغى أن يُسند بحق الى الحكومة نصيب ليس أقل عِظَما منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة اذا شاءت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تماما وهى جعل علم الأخلاق تابعا للسياسة ، و إن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدرج أرسطو الى هذا الخطأ . ففى كتاب الجمهورية[1] يعبر سقراط عن هذا الرأى بأن درس العدل فى الممالك أسهل منه فى الأفراد ، كما أن قراءة الحروف الغليظة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجلى فى الحكومات منه فى الأفراد ، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شىء من ذلك ، وأن أفلاطون على ضدّ هذا ، إنما يُعنى بدرس ضمير الفرد مسقطا أشعة بورته الجميلة مع صغرها على الانسانية ، غير أن تلميذ أفلاطون انخدع برأى أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله ، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق ، فخير لهذا الأخير أن يستنير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسية قابل لكبير ضبط ، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلة أو كثرة ، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث ، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح ، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات ، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خليق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجته التى يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجة هى أنه لا موضوع محل لأشدّ الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما الى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لها بأصل فى الطبيعة . غير أنه يلزم أن يردّ على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأى، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردّد . أجل إن ضوابط السعادة متغايرة جدا، بل تكاد تكون متغايرة بتغاير الأشخاص . ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، واذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق . ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فانه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضى كبير لم يتردّد فى القول بأن إيضاحاته الأخلاقيـة تفوق فى التحقيق والجلاء إيضاحاته الهندسية[1] . أما أرسطو فانه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شىء من تلك اللاأدرية التى تشوب رأى العامة . على أن قوانين الأخلاق هى من الحق بحيث يضحّى الانسان لها بحياته غالبا . وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان .

من الخطأ الذى تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام . فان الرأى العام ليس له البتة أن يقرر فى الفلسفة شيئا وان كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله . إنه ليس اليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة . غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة ، فيستنتج من هذا أن السعادة هى الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت — إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان .

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فانه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراما لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع اليها متأولا مفاهيمها ، ولما لم يجد مناصا من إقرارها ، ردّها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرّها إقرارا يجعل لها قيمة وسلطانا . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد فى الغوامض التى تسمو عن طاقة العقل الانسانى مع عدم إغفال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التى يحملها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستفتى إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يهتم شيئا ما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضا نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى و بين السعادة . أرجو أن تغتفر لى هذه الجرأة فى الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئا من نظرية أفلاطون على الخير فى ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تُمثل لكثير من الأنظار فى صورة الإجحاف . و إنى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسوطة فى مؤلفاته ، ولكنى ألخصها كلها فى دليل واحد ليس واردا بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير فى ذاته خيال ، وليس فيها شىء من الواقعى ولا من العملى ، فهى فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألحّ أرسطو كثيرا فى تقرير أن الخير الذى يبحث عنه ، والذى يجب على علم الأخلاق درسه هو خير انسانى محض ، خير فى طوق الانسان أن يناله . يوهم أن سقراط كان عائشا فى عالم الأحلام ، وكأن معاناته التزام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيدا وانخداعا مستمرّا . بَيْدَ أن أفلاطون هو أيضا يتمدح بأنه لا يطلب إلا خيرا إنسانيا ، فماذا عنى إذن بكلامه

على الخير لذاته فى علاقاته بسلوك الحياة ؟ انما عنى بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التى تنتج عن العمل الذى يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذى لا يرى الخير إلا فى السعادة ، والذى دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لايحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير فى ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالى خارجا عن الأشياء التى فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوّفا لا مادّة له . وهـذه تهمة لا سند لهـا على الاطلاق ، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير و بين الأشياء ، وتعرّف الخير فى جميع الصور فى الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذى يُنسب إليه بحقٍّ اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذى يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل فى هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هى أن جميع السرائر المستنيرة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التى يجب أن تمشى عليها الحياة ، والتى تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يجىء ذلك التوافق بين نفسين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا بعينه هو الذى يكلم إحداهما و يكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذى تتعاطيانه مطيعتين إياه لا يجىء منهما ، و إنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذى يأتيـه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخـير لا لشىء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحى الضمير .

ليست حينئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .
لا شك فى أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهكما — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة فى صناعتهم . وفاته أنها لازمة للانسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذى يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التى يؤدّيها هؤلاء الى الجمعية الانسانية ، غير أن الفلسفة التى لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشتغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشتغل بثروتهم . لذلك هى تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناسى — أن يفكروا فى الخير لذاته ، ذلك الخير الذى له فى حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما لتلك الفنون التى يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التى وضعتها ، وهى نظرية الامكان العملى للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التى يستعمل فيها الانسان إرادته الحرّة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة فى ذلك لوجود الله »[1] . ترى كم يكون هـذا اللوم ظالمـا فاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدّا إذا كان "كنت" موجِّها إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مسئلة الخير الأعلى ، ولم يجعل لله فى أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا فى هذا الأمر الغامض الذى يسمونه الحظ أو المصادفة فى تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لا لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التبس عليـه الخير بالسعادة مع كونهما فى غاية التمايز ، ولأنه أسند الى أحدهما الذى هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) كنت . انتقاد العقل العملى ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة برنى .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها، فان نفس الفيلسوف العالية قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبثُه عليه فى أمر الحرّية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشفّ عن الأثرة، والتى شدّ مايجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها، والتى لها خُلِقَ طبقا لما طالما كرره فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة، وكاد يفردها بمزية الاعتماد عليها، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حينا .

بعد هذا الانتقاد الجدّى الذى اضطررت إلى أن أوجّهه اليه لا أكاد أرانى أوجه اليه إلا الثناء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا، كما كان شأن أفلاطون، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق، مع ذلك طالما شفّت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءهما غاية . ولولا أن نزعات العبقرى لا يمكن تقليدها لاتُّخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلائف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تُفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين متميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا العقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هـذا التقسيم بدعة ابتدعها ، بل ربما كان قد أخذه عن أفلاطون، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة، فانه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شيء واحد، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلق اليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للانسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبى . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقـل على الجزء السُّبعى الموجود فى طبيعتنا، والذى هو محل لسلطان الغرائز والحاجات المـادّية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حدّ الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها الينا. وذلك نقص حقيق ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قرّره حق فى ذاته، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شلِرْمَاخر " فليست خواص العقـل هى بعينها خواص القلب فمن الحق تمييزهما فى العلم، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حدّ الكفاية مع أنها نظرية جديرة بأن تخطها يمين ماهرة كيمين أرسـطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فان الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتياد . ولقد أفاض أرسطو فى تقرير هذا المميز الأصلى للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون . من هـذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الانسان بالطبع . فان الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينمى هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يميتها . ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فان الحجر الذى خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله ، لو صُعّد ألف مرة فى الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضدّ ذلك الانسان، فانه يستطيع أن يغير عاداته الى مايشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للمادّة، وكلما أكثر من عمل شىء نعلم إتقانه . ومن هـذا كان الاهتمام فى التربية موجّها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمرّ جاريا عليها الى آخر حياته، وموجها الى تعليمه وهو فى سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحرّينا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدّمنا فى طريق الواجب .

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة : (الأوّل) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، (الثانى) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبّر، دون أن يتوقع من ورائه نفعا، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميما لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك . ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأوّل من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخران أولى منه بالاهتمام، فان النقطة الأساسية فى علم الأخلاق هى الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة . أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة ، فانه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب ، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا .

تلك هى نظرة إجمالية عامة فى الفضيلة ينبغى أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبّق الفضيلة فى العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذى لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هى علل فنائها تبعا لجهة تأثير تلك العلل . فان الانسان بالأكل يحفظ جسمه فى صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن فى الأشياء الأخلاقية، فانها يحفظها المُرون المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفنيها مجاوزة الحدّ إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر فى اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر، لكن تجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعدُ، وإنما هو من التهوّر، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذى به يخشى المرء كل شىء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هى ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فانها هى وحدها باعتدالها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالانسان فى هذا الوضع السعيد الذى يمكنه من أداء واجبه الخاص فى كل زمان وفى كل فرصة . الأفعال والإحساسات فى هذا الصدد على حدّ سواء ، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعا للأشخاص والظروف، وتبعا لتنوّع الروابط التى توجدها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هى نظرية الوسط المشهورة التى هى من حيث هى مأخوذة فى عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة فى العمل، وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم حق الفهم [1] .

(١) ولقد طعن "كنت" على نظرية أرسطو هذه فى مقدّمة كتاب الأخلاق ، الترجمة الفرنساوية لمسيو "تيسو" الطبعة الثالثة ص ١٨٧ و ٢٣٣

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادّتين، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور. إنه لشدّ ما يعلم أن «كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور» وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمى باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجا الى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة، ولشدّ ما يعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هى التى لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هى التى لم تسمَّ باسم خاص. فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ماتنطوى عليه نظريته من الخفايا، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها فى روابط اتصالها بالكمال وبالخير لا تكون بعدُ حدّا وسطا تمكن مجاوزته بل هى على ضدّ ذلك مقام أعلى من كل شيء، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك، فان نظرية الوسط التى أشار اليها أفلاطون من قبل نظرية حقة . من ذا الذى يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجمود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعة الخ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذى هو الفضيلة إنما هى تعرّف ميوله الطبيعية ومحاربتها إذا كانت سيئة، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى اليها ظلما . أما هي على ما يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهــة العملية فانها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للانسان من القوّة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لا يكفى المرء معرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضــية وأنه جعل هــذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التفاؤل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضدّ قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتــة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضها بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها . وقد عنى فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميّز فى الفروق الدقيقة بين الارادة والقصد ، والايثار والتدبر ، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يجده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال و يحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك ســنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعا لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخلٌ فى الفعل أو لم يكن لها دخلٌ فيه . و بالاختصار قد جعــل للحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جدّا . فهى أوّل نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالا ناقصا .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستنتج من نظريتــه النفيسة من النتائج التى تحتملها، أكثر مما ترك أفلاطون ينجم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هــذا الامتياز الاستثنائى الذى مُنح إياه الانسان ، ولم يصعد البتة عاليا ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا فى أفعالنا تجر الى المسئولية فيا بعد الموت ، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدّر قيمة هذا الاستعمال . بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التى لا جدال فيها والتى يشهد بها الوجدان ، دون أن يسبر غور مصدرها ، ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها . وذلك إحجام فوق ما ينبغى . ولا شك فى أن هذا الاحجام أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرحا أوسع مما آتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التى يدرسها فى الانسان الى مافوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها إيانا ، والذى مازال هو قاضيها كما هو شارعها . ومن السهل أن يُفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها ، ولكن ليس من الانصاف الافاضة فى هذا النقص ، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات الثناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . ربما كان عقيما فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التى تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يجده فيها من الأصول . ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الاعجاب .

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه ، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة ، أو بعبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل . وإنى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى " طيوفراسط " تلميذه والمغترف من بحره ، ولا فى "لابروير" الذى اهتدى بهديهما ، و بتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاوير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء . وأما "لابروير" فانه يغلب عليه التهكم أكثر مما ينبغي فى وصف الجمعية التى تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد

ضيّق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلائمه هذه المنازع التى تنزع الى الاغراق فى بديع البيان، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتمس صورة قرن مهما كان عظيما، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس فى لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشفّ عن العصر الذى كتبت فيه، ولا عن الأمة التى كتبت لأجلها . بل هى تمثل من الطبع الانسانى جهتيه الأعم والأبقى . ولِمَا أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرّب البلى الى تلك الصور التى ليست خاصة بأهل آتينا، ولا بنا نحن، بل ولا بأعقابنا . فان وجوهها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهى كالحق ليست محلا لأن يعتريها الفساد.

ولقد كان فى استطاعتى أن أورد هنا تحاليله للشجاعة وللاعتدال وللسخاء وللأريحية...الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو، وجب أن يُطالَع على الأخص الباب الذى رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمى ولا أكثر موافقة للطبع منه . فى هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه، فاذا وفق المرء فى حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا و يمتحنها على مهل، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفرّط هذا الفيلسوف فى شيء حتى هيئات المرىء الجثمانية لم تعزب عن نظره، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادى، فان أسلوب أرسطو فيما به من المتانة والقوّة والصحو ما بالمرىء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفى هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيرا واحدا بارز الجمـال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيـه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرىء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلا لشىء من هـذا الاعجاب الذى يجوّد هكذا فى وصفه ويثيره فى نفس غيره . وعلى رأيى أن هـذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصويرا للمرىء من شأنها أن تشفّ عن سموّ نفسه سموّا كبيرا . إنى لشدّ ما أعتدّ بعبقريتـه ، ولكنى فى هذا المقام أرانى أقع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امرأ يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كان لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إكبارى لروعة الكاتب ، فانها تتضاءل أمام عينى فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعـله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبريين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرقهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما الى حدّ أنه يمكن القول بأنه قتلهما بحثا ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطاع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جليا بين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البرّ ، والأخرى المسماة بالعـدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هى التى باسم السلطان الاجتماعى تعوّض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تميز عميق وحقيقى بحيث إنه يوجد على ضروب شتى فى كل الجمعيات بلا إستثناء . ففى الأمم الحديثة الأكثر مدنية ، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حدّ أن بينت حدود نوعى العدل بعهود مفصلة وعلنية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسى، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانونى .

ولقد سبر أرسطوغور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسى هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسبية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعى أو السياسى ما يجب أن يكُونه ، يلزم أن يقرّر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التى يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية فى الضبط مع ما فيه من التكلف ، فان الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هى نفسها ما بين الأشخاص، و إن المساواة المطلقة التى قد تنحصر فى إعطاء أنصباء متساوية للأفراد الأكثر تخالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التى تقتفى آثار هذا الشبح راحتها ونظامها، بل وجودها أيضا. لا ريب فى أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوّعة للافراد وما هى ميسرة له من العمل طبعا ، وحينئذ يقع كل شىء فى محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد فى التبرّم بهذا الحال، لأن لكلٍّ منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبوها .

أما فى العدل القانونى فلا شىء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيـه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين النـاس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصـدر القانون حكمه بالصرامة تبعا للنصوص العامة من غير نظر الى المتقاضين و إلا خان الأمانة . لكن نظرا الى أنه لا يسـتطيع بمـا به من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدّته تلطيفا عادلا . فان الرجل العدل يستطيع فى كثير من الظروف أن يلطف نص القانون برعاية أكثر عدلا من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يخوّله القانون إياه، و يصحح خطأه برأفة و رعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك فى نظام العدل السياسى يخفف التنسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصداقة وهما أجمل كتبه وأشدّها تأثيرا فى النفوس . فانه استوعب هـذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعـده تعقيبا لمعقب ولا زيادة لمستزيد . غير أنى متى قلت الصداقة، فإنمـا أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ فى هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصداقة، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الانواع التى هى الروابط بين الناس . أما فى لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساسا يجمع على الغالب بين شخصين مختلفى الصنف . وأما فى اللغة اليونانية فالصداقة تذهب الى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذى نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات : من إحساسات الضيافة

المجرّدة والمرافقة والمزاملة، الى إحساسات الآباء والأولاد، بل حتى اخلاص الوطنى الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التى نمت عندها المشاعر التى من هذا القبيل نموّا كبيرا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغه اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعنى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه فى درسه .

لقد جَدَّ بادئ بدء فى بيان أهمية الصداقة فى حياة الأفراد، بل فى حياة الممالك أنفسها . فان الانسان كائن مدنى الى حدّ أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكائنات يحبها و يكون محبو با لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التى هى أيضا من الصداقة وهى عربون الوفاق الاجتماعى . ولشدّ ما يساعد الحبُّ على إقامة العدل، بل كثيرا ما حلّ محله وسدّ من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية فى الجمعيات البشرية ، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هى عليه من المنفعة، وربما أمكن أن تشتبه بالفضيلة نفسها فى غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذى يوجب الكلام عليها فى كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير، واللذة، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التى أسست عليها، تودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشدّ لزوما، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكوّنا . فانه لا بد من الزمان الكافى لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطّدت أركانها باحترام متبادل وتجاريب جدية لا تتغير بعدُ، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النميمة . وفى الحق أن الصداقة

بالفضيلة هى الوحيدة ، وأما الأخريان فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لها إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون للمرء إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين، غير أنها يمكن فى الدائرة الواسعة التى تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فان المحبة ليست أقل شدّة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق فى منزلة الصديقين كبيرا جدّا ، لأنه فى هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للملوك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التدنيس المجونى أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأنانى على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تحصر فى أن المرء يُحِبّ أكثر من أن تحصر فى أنه يُحَبّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبغى أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السموّ ومن الحقيقة العملية . فان كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين، وأن نسندها الى أزمنة متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يُرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها فى قلب تمدّننا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدّما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحساسات التى يلهمنا الطبع إياها، والتى لم يقرّرها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

ينتهى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحا له فى آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصح أن تكون هى الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون فى "فيليب" من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرّر أن السعادة الحقة تنحصر بالنسبة للانسان فى شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان، أوعلى »
« الأقل أن الانسان يعيش هكذا لا من حيث هو انسان ، بل من حيث إن »
« فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سموّ هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه »
« يكون سموّ فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الادراك أمرا »
« قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان، فتكون حياة الادراك الخاصة حياة قدسية »
« بالنسبة للحياة العادية للانسانية . وما دام الادراك هو فى الحقيقة كلّ الانسان، »
« كانت عيشة الادراك أسعد صنوف العيشة التى يستطيع الانسان أن يعيشها » .
ولكيلا يترك أرسطو على فكرته الحقة أثرا من الخفاء البتة، جعل يثبت أن الفضيلة التى تقتضى لتحققها من الوسائل المادّية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، انما هى فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير، وأن السعادة الإلٰهية لا يمكن أن تكون إلّا فعل الادراك الأبدى، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من القول استنتج أرسطو أن السعادة هى فعل التأمل، وأن الحكيم هو الوحيد الذى يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هى فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة، فليس معناه أن فضيلة تفعل فى الخارج ، بل هى

فضيلة تُفكر ، ولا تخرج البتة عن حدود الادراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ اذا سيق الى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندريون ، أدّى الى ادعاء الولاية ، والى ضلالات الغيبوبة . ولم يقع أرسطو البتة فى هــذه الإفراطات ، ولكنه كان يحدو اليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه فى الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل الى أفلاطون الذى لم يكن له منها ولا واحدة ، فى حين أنهم يبرئون أرسطو من أن يسندوا اليه منها شيئا . غير أن الرأى العام مخدوع فى هذا ، كما قد خُدع فى غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوّف ، ولكنه مع ذلك أقرب الى أن يَكُونه من أفلاطون الذى طالمــا قرّبته العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تنزوى عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبيّن فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة نَدَر ما تأخذ بنصيب مفيد فى الحياة . وكان يرى عزلة الحكيم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه اذا كانت السعادة هى المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة فى التأمل والتفكر ، كان لا بدّ للحكيم من التعلق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه فى هــذا هو أن السعادة توجد فعــلا فى نشاط الادراك أكثر من أن توجد فى أى شيء آخر . لكن لمــا كانت السعادة ليست هى الخير الأعلى ، كان لا ينبغى للمرء أن يجود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته الى التأمل ، ولا الى البحث عن السعادة .

يرى الآن ممــا قدّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هى على الأخص فى معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه آهل بالمشاهدات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون فى الحق . ولكن خطأه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فانى أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم فى مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وإن "بروكر" لهو أقسى منا فى حكمه اذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيّات الملوك التى عاش فيها، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل، وانها لتشفّ عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة "مقدونية" قد طبعته بهذا الطابع من الدماثة ، وأشربته روح الجمعية، كما يشهد به كثير من كلامه فى كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان "بروكر" يمقت « أخلاق » أرسطو بخلاف "بوسوى" الذى كان ينتخب من أدب أرسطو الى "نيقوماخوس" ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب فى تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين، ولن أطيل القول فيها، إذ أنى لن أتعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأوّل على الحال التى كان عليها فى مهده فى بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها فى مجرى واحد . فلا يمكن أن تتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذى تدين به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها ومياسرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط فى الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى ،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ، مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا و يصـيرونها أخاذة للألباب . لا ينبغى نسيان أن الرواقية قدنشأت فى عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس بالجمال الحقيق فى جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر فى كل شىء حين أعوزهم العقل المادى الذى يقيس الأشياء و يربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا بأنفسهم فى مهاوى الغلو، لأنهم لم يعرفوا بعدُ أن يكونوا حتى فى الخير على ما يقتضيه الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون فى اللذات التى لم تَعُدْ بعدُ شافية من البـدن غلة ولا بالغة من العقل مقنعا ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصيّر الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع المحاسن التى عرف أفلاطون أن يكسوه إياها و يزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانيا ، و إن مثله الأعلى المستحيل المنال الذى ألقوه فى غيابتـه قد تجرّد عن أن يكون على شىء مما يُرغب فيه أبدا . فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحسّاسية لم يبق انسانا إلا على وجه ما . فانه ليس وطنيا بعدُ ، و إنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن لا حاجة به لأى انسان يفرّ من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها على نموذجه الذى لا يتأثر بشىء . يفرّ من الجمعية على هـذا النحو حتى يفارق الحياة التى يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط . فـا هى إلا أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لمـا قدر له من المقادير السامية يسىء فهمها و يعصيها من غير أن يستطيع تغيـيرها . و إن ما به من الحزن الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التى يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقى اليــه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقيين، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب ســقراط حتى صارت إما شكوكا و إما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم ينكرونه اذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هاتف " دلفوس " . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم، فبقى الانسان عنــدهم لغزا من الألغاز يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليــه . وانتحلوا لأنفسهم بسيكولوچية خيالية . وحصروا الادراك كله تقريبا فى معنى الاحساس، وترتب على هــذا الخطأ الأوّل طائفة من الضلالات قد امتدّ أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . إنهم لشدّ ما يعترفون بالحرية، بل هم يُفْرِطون فى الإشادة بذكرها، ومع ذلك يسلمون أيضا بالقضاء والقــدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ، ثم هم على ذلك يخضعونه الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الالٰهيــة . ان هذه العناية الالٰهية فى مذهب الرواقيين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيّره، والذى رتبته، والذى ربمــا لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء، يدافع عن نفسه فى هــذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضدّ الشرور المتنوّعة التى تنتابه، والتى لا ينبغى أن يكون لها أدنى جزاء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلٰهية، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية انمـا هى فى أنها لم تضع الانسان البتة فى موضعه الحقيق . إنها لم تُمِسَّ الى حدّ هذه السخافات الدنسة التى خلعت الخالق لتضع مكانه " الانسانية " كما هو الحال فى أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتبارات شتى تقية تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشدّ تديّنا ولا أرقّ قلبا من نفس " إپيكتيت " أو " مارك أوريل " ولكن انسان الرواقية فى الحقيقة هو أكبر من الله الذى يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة " كليفت " الجميلة . إنه يستغنى عنه فى حين أنه يدعوه . ونظرا الى أنه لن يلقاه فى عالم آخر، يكاد ينساه تمـاما فى هذه الدنيا . ومن هـذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطى وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا فى نفسه بعد أن لم يعرف أن يجـدها فى قوّة الله القدير . وان التكذيب المستمر الذى يصيبه من تجربته لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التى هو واقع فيها . ان هذا المثل الأعلى — الذى بالغ حكيمهم فى الحط منه بأن وضعه فى نفسه — ليعاقبه عقابا قاسيا على تعسّفه، بأن يبقى فى مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يغضّ النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه يخجل منها وهو يقارفها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها، ولا أن يتقيها كلها . فهو من ذلك على منزلق تنزلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة، ولا تنفعه دقة منطقه فى شىء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول فى نفسه: إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل، ويقارف جميع الجرائم، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبـة . قاعدة سوء لم تصـل الى مبلغها أمجن حيل الفتاوى وأخربها ذمة فى تحليل المحرمات، ولكنها مفهومة معتقدة فى مذهب الرواقيين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك، ولا يمكن أن يعتّم ضياؤه . وما دام أن لا وجود له

إلا فى الانسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجنونى نتيجة حتمية للقاعدة، فاذا لم تسلم بها الرواقية، فلتنزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا فى الرواقية ذلك الجهد المستديم، الذى هو كما تسميه هى، إجهاد الخاطر الذى تجعله قانونا للوجود الانسانى . ينبغى أن يتشدّد المرء دائما، فان الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال التى لا تكون بجانبها أعمال "هرقول" إلا مثالا باهتا . فى حين أن الفضيلة على حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وإيمان العقل الذى لا يتزعزع، أما فى مذهب الرواقيين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشدّ اعتقادا بوهنه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرّة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك فى نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر، يشعر به شعورا مشوّشا وان كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل فى غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته، فانه يشفّ عن قوّة عظيمة وعن رأى سام فى الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية . إنها انما تستهوى على الخصوص الشبيبة التى لا تعرف الأشياء، لأنها لم تجرّبها، والتى لها اعتداد مبالغ فيه بقواها، لأنها منها على شىء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقيـة تنبت فى عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تجئ فى ذلك الوقت لتخاطب الجماهير، فى حين أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدّت الرواقية خدما عظيمة فى الأزمان القديمة، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدّى خدما الآن . ولكنه ينبغى

أن يرثى لحال القرون أو العقول التى تحتاج اليها ، لأن اعتناقها يستدعى أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم ، وأن يغلوا فى أمر الانسان غلوّا بيّنا ، لأنهم فى ضلالتهم قد انكروا الله أو قصروا فى تنزيهه . إنى أفهم ، بل أشاطر الى حدّ معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية ، ولكنى أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونيـة التى تضع كل شىء فى موضعه ، فلا تخرج الانسان عن مركزه ، والتى لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق ، والتى هى ألف مرة أقبل للعمل ، وأحب الى النفس ، وأثبت قَدَما على الزمان .

* * *

مذهب بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سيسيرون" ولا على "سنيك" أقتحم عشرين قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاقىٍّ فى الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التى استعرضناها . وكما صنعنا بمذهب أرسطو ، كذلك نصنع بمذهب "كنت". نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقى الذى رتب به أفكاره . لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لغته التى ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة ، والتى كان شذوذها فى الواقع أمرا لا محيص عنه . ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما : « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملى » لأنهما مرتبطان بعضهما ببعض ومكوّنان كلا واحدا .

ولقد نبهت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت"[1] اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شىء من علم النفس (البسيكولوجيا) مقتصرا على الاستعانة بالعقل وحده . فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب ،

(١) راجع ما سبق ص ٩

وربما ظن أن استعانته بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذى لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أوّلية ، على أنه ينبغى القول بأن "كنت" يخلّط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حقّ لنا أن نسائله من أين يأخذ هـذه المبادئ التى يريد أن يلزمنا بها ، والتى لاينبغى أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند الى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فاذا لم يكن كل منا يحملها فى شخصه فهى بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرّض الفيلسوف نفسه الى خطر أنه لا يشتغل إلا فى الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغى الالتفات الى أن وضع مبادئ علم الأخلاق فى مقامات نظرية سامية كهذه يصيّرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها اذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة فى الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذى اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل فى باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغى درس مبادئ الأخلاق فى النفس وفى الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الانسان أن يهتدى دائما للرجوع اليه متى أراد أن يتعرّف نفسه ويتبع قاعدة "أبلّون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ اذا كان الجهاز المنطقى الهائل الذى ظن "كنت" أنه محتاج اليه لانشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرقاة للتدليلات الدقيقة غير المسلمة .

إن "الأسس (الميتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم الى ثلاثة أقسام . فى أولاها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق الى المعرفة الفلسفية . وفى الثانى يمرّ "كنت" من الفلسفة العامية الى ميتافيزيقا الأخلاق . وفى الثالث يصل من ميتافيزيقا الأخلاق الى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هى آراء العامى فى مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن فى العالم أن يُتصوّر شىء خير على الاطلاق إلا الارادة الخيّرة، ويعنى بالارادة الخيّرة تلك التى لا تستمدّ خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا، بل من الارادة نفسها فقال :

« متى حرم هـذه الارادةَ من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حظٌّ معاكس »
« أو بخل الطبع السيئ، ومتى أكدّت مجهوداتها فلم تصل الى شىء، ومتى لم يبق »
« إلا الارادة الخيّرة وحدها، فانها تزهو ببهائها الخاص كحجر نفيس، لأنها تستمدّ »
« من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فان "كنت" مع كونه يرى هـذا المعنى للقيمة المطلقة للارادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

اذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفى الواقع أن جميع الأعمال التى يجب على المخلوق أن يأتيها لتحصيل هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أحكم، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحيـة العقل لاستعمال عملى — ولم تكن لتخدع نفسها بالتصدّر، مع قلة بصرها بالأمور — لا كتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لهـا . وما كانت لتقصر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هـذا الاختيار وذاك الى الغريزة التى تكون إذن معصومة من الخطأ . فاذا كان العقل إذن لم نُعط إياه ليكفل لنا السعادة التى لا يحصلها فى الغالب . و إذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير فى الارادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها ، فان هـذه الارادة الخيّرة يمكن أن لا تكون هى الخير الوحيد، ولا أن تكون هى كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذى يجب أن يكون كلُّ خير مضافا اليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيّرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتو يه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأعمّ . فلكى يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فان الفعل الذى يأتيه الواجب لا يستمدّ قيمته من الغرض الذى يوصّل اليه، ولكن من القاعدة التى تهدى اليه، والمبدأ الذى طبقا له اتجهت الارادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل »
« احتراما للقانون، فالاستحضار الذهنى للقانون فى ذاته — وهو مما لا يعطاه إلا »
« الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للارادة على الفعل فى هذا الاستحضار، »
« هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذى هو من الرفعـة بحيث نسميه الخير »
« الأدبى » . ولكن ما هو هـذا القانون الذى استحضاره يدفع وحده الارادة الى العمل ، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المنتظرة ؟ يجيب "كنت" بأنه
« ما دمتُ قد نفيت عن الارادة كل الدوافع التى يمكن أن تجدها فى الرجاء فيما »

« كان يَعدُ به تنفيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للافعال ، فانها هى »
« التى يمكن أن تصلح مبدأ للارادة ، أعنى أنه يجب علىّ دائما أن أعمل بحيث »
« يمكننى أن أريد أن قاعدتى تصير قانونا عاما » .

إن ”كنت“ مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضع إياه دائما تحت نظره ، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز فى كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
« ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضادّ له » . وإنه لمعجب بتمييز العقل العام الى حدّ أنه مستعدّ لأن يضحّى فى سبيله بالفلسفة التى ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحّى به ، لأنه ضرورى ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشدّ ، بل ربما أكسبها أيضا فائدة عملية .

تلك هى نظريات ”كنت“ الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة ، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه ”كنت“ نفسه ، فانى لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إنى أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »
« فلسفة لكى يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا ، بل ولا ليعرف كيف يصير »
« حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
« وبالنتيجة ما يجب عليه علمه ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »
« عاميا » . غير أن الرأى العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العامى متى رجع فى تقديره أىّ فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرّد عن المنفعة ، ظهر له هـذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التى يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيّرة التى تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذى حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى فى هـذا الاعتبار . واذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل، فمن البديهى أنه فى أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعتُرض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون فى الظروف العصيبة، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر، فما زلت أقول مع احترامى "لكنت" إن قاعدته ليست صالحة حتى فى هـذا المقام، وإن المثل الذى أتى به هو، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكننى لأخرج من الحـيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى إنجازه ؟ » إنى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضينى أن تصير قاعدتى هذه قانونا عاما ؟ ». من الواضح أنه لا شىء من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت": « يمكننى أن أريد الكذب، ولكنى أعترف فورا أنى لا يمكننى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشرّ بمـا يكذب، ولكن المنفعة الوقتية التى تدفعه وضعف النفس يتمالآن على أن يسقطاه فى الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما فى هـذه الاعتبارات ، وفى حسابات المنفعة التى يريد أن ينفيها عن الأدب ،

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
« لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياتى لأناس لا يصدقون قولى . أو اذا وثقوا بها »
« قليلا ، فتى أدركوا خطأهم ، يؤدّون لى دينى من نفس العملة التى استعملتها ؟ »
وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة جدّا ، اذا صح مع ذلك أن يكون نافعا فى بعض الحالات الخصوصية [1] .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل فرض آخر ، وإنى لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا فى الدقة والتعمّق لا فائدة منـه حتى فى الإرشاد الى النزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من ذلك بكثير ، فان العامىّ والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك الأسئلة التى يشتمّ منها رائحة لاهوتية أكثر ممـا يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحـل محله معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفى هـذا يكون أفلاطون أعلم من مؤدّب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير فى قمة العالم المعقول تنبيها الى أنه لا شىء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هى . فان الله وان لم يكن ليهدينا مباشرة الى السعادة بالغريزة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة الى أصل الخير بواسطة الضمير الذى لا يكاد يخدعنا ، مع أننا لم نكن لنتبعه دائما فيما يوحى به .

(١) وسندنا ضدّ "كنت" فى ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه فى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شىء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيشو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحا ، أراد أن يرقى الى أسمى من ذلك فينتقل من هـذه المعانى الفلسفية الى ما يسميه " ميتافيزيقا الأخلاق " « اذا كان لايزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة.
لما أن الارادة ليست دائما و بالضرورة خيّرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائما ، قد عنى "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والارادة . العقل يصـدر أوامره التى قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى فى لغـة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التى يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهى التى تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعيات وهى التى تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هى أيضا الى طائفتين تبعا لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففى الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرّد قواعد للكياسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفى الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فأما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظرا الى أن " كنت " يدعى الاستغناء عن كل بسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام فى النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلا على الحكم القطعى الذى هو وحيد ، والذى لا يمكن أبدا أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائما على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هى قانونا عاما » . صيغة قد استعملها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعى الذى يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثله فى أنه فى ذاته غاية وليس مجرّد وسيلة بيد الاستعمال التحكمى لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغى أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب، ولكن كأنها هى التى تشرع قانونها بنفسها، وكأنها « واضعة القانون الذى تخضع له » هذا هو ما يسميه "كنت" الحكم الذاتى للارادة الذى يعلن وجوده فى دائرة كل فرد عاقل، والذى هو المشرّع العام، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسنّ قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب "كنت" بقاعدته قاعدة الحكم الذاتى الى حدّ أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة، ويجعلها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التى أطلق عليها اسم «المحكومية بالغير» . ومع أنى أعترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكننى أن أسلم بها ، ويظهر لى على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أن الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التى تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التى يمكن أن يضاف اليها الرأى العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدّى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذى يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعدّلها حسب هواه . ولا شك فى أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يُخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقيــة ، والى العمايات التى كان يُرجى أن يكون العقــل الانسانى قد برئ منها . فان الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضا مستقلا ، ولقد يعلم الناس فى أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتغطرس ذلك الشارع المزعوم . إنى أضن " بكنت " عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع فى نظريات لا تقــل عنها فى الشذوذ ، ولكن مبدأه هو الذى أوقعه فيها ، فانه اذا كان الانسان فى الواقع شارعا ، فانه يصبح مقياسا لكل شىء ، وينكر على هواه طبيعته وما قدّر له ، ويجهل ضعفه على الخصوص ، ولا ينتفع بعدُ بخشوعه الذى هو ضرورى له ومتمش مع طبعه ، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة . إنى أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه فى باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن أن يعتبره مستقلا ، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى لم يســنه ، والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت " على الرغم من ميله الطبيعى الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج عن الصراط المستقيم ، أعنى خارجا عن الحقيقة ، فانه فى الجزء الثالث من مؤلفــه حيث يمضى من " ميتافيزيقا الأخلاق " الى " انتقاد العقل العملى " يكاد لا يتكلم إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها ؟ الحرية فى عرفه تعطى الايضاح التام للحكم الذاتى للارادة . ولكنه بتحرّج توقف عن تبريره ، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم بها حتى يرجع اليها فيما بعد ، وفى انتظار هــذا الرجوع يريد افتراضها ، بل يذهب الى حدّ أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولها ليشتقّ منه الأخلاقية التامة ومبدؤها . ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يغامر فيما وراء هذا الغرض الذى يراه فى ذاته من الجرأة بموضع . ويعترف أن « جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرّة ، ولكن لمــا »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردّها " كنت " الى أن لا تكون إلا " معنى ذهنيا " حقيقته الخارجية « مشكوك فيها فى ذاتها ، ونظراً » « الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما » « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع إلماعا غامضا إلى وجود الله الذى هو فى عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظرى للعقل فى علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول " لكنت " الذى تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سمو احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثانى الذى هو أصعب من ذلك تفهّما هو " انتقاد العقل العملى " المخصص لأن يكون تابعا " لانتقاد العقل المحض " فهو يُتم و يوضح أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذى كان قد عقد المعرفة موقتا بيننا و بين مبدأ الواجب ، وحصّل لنا منه صيغة » « معينة » وفى غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التى يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتى ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكد يزيد على أن كرر كل ما ذكر فى الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التى زادها — اذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقرّ قرارها على شىء — هى نظرية الحرية التى عاد اليها . ولكن أىّ رأى له فيها ! فى عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجلّيها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملى نفهم أننا خاضعون للواجب ، فاننا بواسطته نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكاليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب " كنت " . فليست

امرا واقعيا . واذن ما هى ؟ أليست الحرية شيئا آخر إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطق ! بدون مقتضيات منطق متحرج تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذى يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذى يشهد به الضمير بشهاداته الثابتة التى لا يأتيها الباطل من أية ناحية ، يغمض "كنت" عينيه عن النور وينغمس فى غيابات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرّض للخطر الإرث الأصلى الذى ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقى بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهى وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للنزاع و"كنت" لا يدّعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرّر بادئ الأمر وجود الحرية ، كان قد وضح أن وجود الحرية منطقيا ليس أقلّ ضرورة منه فى الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوما . أمّا وقد آثر فى مسئلة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما ، أمام نداء هذه الغريزة التى يريد مع ذلك آنفا أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغراقا فى أهمية العقل المحض أن يعطَى خاصة أن يخلق ماهو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خَلْقُ ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لمّا تولّد بعدُ اذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التى وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقمت البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذى أظهره نحوها . ولا يُدرى لأى خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يسائل الضمير . فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلّص من كل شائبة تجربة .

واليك الهواتف التى يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلج ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدننا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشتبه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندركه إلا بواسطة قياس منطق . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوچيا لأجابته كما يجيبه النوع الانسانى أجمع ماعدا بعض السفسطائيين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حر ومسئول ، وأنه يشعر بذلك فى الأعماق المستنيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذى يرتب له امتيازه على جميع المخلوقات ، وهو الذى يجعل له من الكرامة والعظمة مايدنيه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلّم "كنت" — الذى يظهر بالتحرّج فى أمر الحرية الى هذا الحدّ — أن الانسان ممنوح ملكة الارادة ؟ فاذا كانت البسيكولوچيا هى التى تعلّمه ذلك ، فكيف ساغ له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هـذا الكائن الذى يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ماهى عنده تلك الإرادة التى ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعـدُ إرادة . إن من يفصـل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لايفهم نفسه[1] .

ولكن علام نتبّع هـذا التدليل ؟ فان خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن ننبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأوّل من "انتقاد العقل العملى" . فيظهر أن هـذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منـه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية رائقة ، أو وثبات شريفة كبيانه الشهير فى الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدّم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقـة نظريات جديدة إلا فى القسم الثانى المعنون

(١) ينبغى أن يراجع على كل هـذا الجزء من مذهب "كنت" مناقشة المسيو ج . برنى ، تلك المناقشة الجليلة العميقة : بحث انتقاد العقل العملى ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العملى" . ففى هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الحيرة والتردّد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل و بين موضوع الإرادة . قال: إن هـذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخـير الأعلى . وقد تمشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الحـيرة ، ولكن يجب بادئ بدء الحذر من الإبهام الذى ر بما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، و إن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أوالخير التام ، ولأجل أن تكون لهـا هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكوّنان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لاتقتضيها ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سـلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، و إن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تجيء كما يقول "كنت" « أنتينوميا العقل العملى » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنتيجة ينهدم أحد العنصرين المكوّنين للخير الأعلى ؛ والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فىالدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة و بين السعادة ، وحينئذ تكون

الرغبة فى السعادة لايمكن أن تكون هى الفاعل فى قواعد الفضيلة، وقواعد الفضيلة لايمكن أن تكون هى علة السعادة المنشودة . تلك هى الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة مايسميها « مسلمات العقل العملى » أعنى الشروط المنطقية التى يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هـذا الخير غير ممكن فى هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب افتراض وجود باق الى اللانهاية ، وشخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يبلغهما تماما فى بقائه . إن خلود الروح الذى لايمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العملى . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لايوجد إلا عقل أسمى كائن قدير يستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التى استحقتها غير مقيد فى ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به "كنت" ، بل هـذا مجرد مبدأ إيضـاح للعقل النظرى . وأما بالنسـبة للعقل العملى فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو الينبوع الوحيد الذى يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو مايطلبه بل ما يطلبه بالحاح العقلُ العملى — كما يقول "كنت" — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقى فى مبدئه وفى تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للايضاح . يريد "كنت" أن لا تؤتى هذه المعانى إلا قيمة فرضية فقط ، ويلح فى ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا الطبيعة روحنا ، ولا العالم المعقول ، ولا الموجود الأسمى كما هى فى ذواتها ، »
« بل نقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العملى للخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
« لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة ، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »
« ووضعيا ذلك النوع من السببية وهى مالانراه ؟ والأمر كذلك فى المعانى »
« الأخرى ، فانه لا يمكن لإدراكٍ انسانى أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »
« مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشدّ الناس عامية بأن هذه »
« ليست مفهومات حقيقية » ولكن " كنت " اعتمد أن يخيب الأمل الذى يظهر أنه أحياه بكلماته الأخيرة هذه ، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن تعرّف الوجود ، و إن من الممنوع أن معقولا فى الذهن يمكن أن يستنتج منه شيءٌ خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية ، وخلود الروح ، والله نفسه ليست إلا معقولات أى عناصر أنزل من معقول أعمّ هو أيضا مجرّد عن المادة بلا شك وهو معقول الخير الأعلى الذى يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقى .

ينبغى التسليم بأنه اذا كان هذا إصلاحا يحاول " كنت " أن يدخله على ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) والفلسفة ، فان هذا الاصلاح لم يصادف محله . وعلى رأيى فانى أفضل مذهب " ديكارت " وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقى الذى هو على رغم مجهودات العبقرى معطل عن كل قوة ، والذى يثير الفوضى المحزنة فى الأفكار العامة . إن التنزل بالحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله الى حدّ أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا أو مسلّمات كما يريد " كنت " أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فانها واقعى حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التى يمكن وضعها إنما هى تعرّف كيف أن هذه الميزة التى تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تأتلف مع هذه القوانين ومع العناية الالهية التى تتم عليها هـذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لادخل لهـا فى علم الأخلاق ، وقد كان أولى " بكنت " من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فان الأدلة التى تتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هى أثبت من الأدلة التى زعم " كنت " أن يستعيضها بهـا . فانه اذا أمكن أن يقرّر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطا أن المبدأ الذى فى الانسان يحس ويريد ويفكر هو شىء آخر غير المبدأ الذى يغذى الانسان ويجعل الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للمبادئ المختلفـة حظوظا مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو " ديكارت " الى الاعتقادات الثابتة فى " فيدون " أو فى كتاب « التأملات الميتافيزيقيـة » . أما عن الله فانه يمكن أن يحال " كنت " على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . وممـا يسوء بالنسبة " لكنت " أن هذه المذاهب هى مذاهب الحق . فلو أن " كنت " لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبـلُ على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينمى الكنوز العامة للانسانية . ولكن لمـا أنه قد رفضها جميعا ، وهام فى عماية الكبرياء ، وطمع فى أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا أن يحمل مسئولية السقوط الذى دفع فيه الميتافيزيقا الألمـانية التى افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن " انتقاده ". تلك المذاهب التى ستبقى صحيفة من الصحائف المؤلمة فى تاريخ الفلسفة .

إن ”كنت“ مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حدّ أنه لايتردّد فى أن يدين المذاهب اليونانية التى هى فى عرفه قد فشلت فى حل هذه النظرية . وإنه ليعنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليلا ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذى يذكره عنهما لينبئ عن معرفته الناقصة نقصا عظيما بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لغلطات ”كنت“ إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التى بذلت قبله، لكان قد التزم سبيل القصد فى مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا، لوجد بينه و بينه شيئا من المشابهات الخفية، ولما غلا فى الإشادة بذكر ”أبيقور“ الذى هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حدّ أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظيما . إنه ليعجب كثيرا و بحق بمذهب المسيحية فى الخير الأعلى ولكنه لم يفطن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطونى الذى نسى ”كنت“ مااستفادته المسيحية منه .

وفى الواقع أن نظرية ”كنت“ ليست من الصواب على ما يتصوّره ، بل هى بعيدة عن ذلك كل البعد . فان القانون الأخلاقى —كما يمليه علينا الضمير— لايقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استؤهلت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو بعبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان ”كنت“ أولى من كل أخلاقىّ آخر بأن يعتنقه من غير أن يخشى الوقوع فى إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إيضاحا للقانون الأخلاقى ، ولفكرة اضطرار الانسان اضطرارا مطلقا أن لا يجزم فى إرادته ولا فى تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التى يضحّى به لها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذى ينادى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أى » « شيء حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذى » « يرفض بعزة كل مخالفة مع الأهواء » . و إذا كان هناك فى قلب الانسان ميل طبيعى ، فانما هو بلا شك الرغبة فى السعادة، لأن هـذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى ، فينتج من ذلك أن هـذا الميل هو على الأخص الميل الذى يحـار به فينا الواجب، بل يقضى عليه أحيانا، و إلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ فى جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة ما دام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يفطن الى أن ذلك سـقوط فى الخطأ الذى نعاه على المذاهب اليونانية، و إيجـاد للتماثل الى حدّ ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هى الخير الأعلى ، فانه قد كدّر من صفائها بضمها الى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الانسان الى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس، الخيرَ الأعلى التام إنما هو الفضيلة التى ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات الى ما ربما يتبعها من الأجر، والتى يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليشق علىّ أن أخالف "كنت" فى مسئلة من هـذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة، فانه كان يحس كما كان يقول: أنه « فى تحديد المبادئ الاخلاقية، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى » ولكنى مع ذلك لا أشعر بأدنى تردّد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل اذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه فى هذه الحياة الدنيا . حق أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكنى أقول : إن تلك نتيجة لاتخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الافتيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فالله وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت فى نظر "كنت" غير تعيسة فى هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مسئلة الخير الأعلى كما وضعها مسئلة عملية ، وانما هى مسئلة نظرية محضة . إنها فى الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبّال الماهر (١) . ولكن متى فُهم القانون الأخلاقى كما فهمه "كنت" واتُّخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا فى هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوّض أمره الى عدل الله واحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى فى مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فانها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فانه هو المنقذ الوحيد الذى لجأ اليه فى الخلافات الخيالية التى افترض

(١) أرسطو — الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العـقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح مايخشى من الغرق أمرا لا محيص عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشِعَب اللاأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد انتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يغن عنه شيئا ، والعـقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بفجأة ذلك الشعاع فأسرع اليـه . وان لم يكن ضوءا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنـه . فانظر كيف تشبث بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شىء يمكن أن ينجيه إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هـذا الحدّ عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل وللضمير، وأن يتمسـك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السموّ على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هـذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقرية الفلسفية للفضيلة[1] . ثناء صادف محله اذا أريد صرف النظر عن الأسـلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل للّوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتدّ فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

(١) كوزان — ترجمة أفلاطون — دليل فيليب ص ٢٨٠

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيق بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هى الفضيلة فى النفس الانسانية فى ذاتها وفى صفائها الثابت . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأى ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذى اتخذه بدل الضمير فى هذه "اللابيرنت" التى يعرف كل مسالكها . و إن الخيط الذى يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم فى غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذى يأتى به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شىء من أفكاره حتى الخفىّ منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ،ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يحمد سُراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه فى هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما فى هذا الطريق من الشوك بشىء من صفاء القلب الذى يشعر به الانسان عند رؤية شىء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن فى اللوحة التى رسمها "كنت" فعلى الأقل فى روح "كنت" عينه التى هى أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملى » كل ثناء . فانه لا شىء يعادله فى مؤلفات العقل الانسانى إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هى عليه من الرشاقة السامية التى لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلبا أطهر من قلبه ليحببها إلى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التى أداها "كنت" إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة فى المؤلف الأوّل . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإنى لن أطيل البحث فى هذين الأثرين على الرغم من مكانتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن فى ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية "كنت" حق المعرفة . وعلى ذلك سنلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتابين سيّما أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فان قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات "كنت" . وفيما خلا المعانى التصورية المحضه فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعانى المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التى يقررها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة مهما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر فى هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائيـة . ولم تكن عبقرية "كنت" تظهر فى أجلى حصافتها ، وأتم دقتها ، وأسدّ نظامها بمثل ما ظهرت به فى هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع فى هذا الثناء الذى يندر أن يوجه إليه . فان "كنت" مبدع غير مقلد فى كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب فى سبيل تتبعه وتفهمه ؟ وكم من المتاعب عاناها هو نفسه فى سلوك سبيله لعدم اهتدائه بعلم البسيكولوجيا الذى هو الهادى الحقيق ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فان استاذ "كونيكز برج" ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهنته ، قد نفذ فى أسرار القلب الانسانى ، واطلع على المشكلات

الخفية فى الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلألأ من فكرته ، بل من الصورة التى يصوّرها بها . فاذا أريد تقدير أسلوب "كنت" فانما يلزم الاعتماد فى ذلك على هذين المؤلفين و إن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتابين غير المقدّمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثانى على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدّا وهو مع ذلك تام قد عززه "كنت" بالتحاليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل "كنت" فى هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليُكشف عنها القناع فى أى مؤلف مثل ما كان فى هـذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد فى فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الحجاج الأدبى يدل على شيء من الشذوذ ، يجذب النفس و يعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير بحة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال فى اللغة لم يكن مطلقا فى غير محله فى الموضوعات التى أباح لنفسـه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد و إلباسها ثو با قشيبا .

و إنى لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : احداهما فيما يتعلق بالصداقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عرّف "كنت" الصداقة التى هى فى رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسـطو كما أحسن هو فى هذا التعريف . ولكن "كنت"

قد وضع المثل الأعلى للصداقة فى موضع من السموّ بحيث لا يكاد يصدّق أنها ممكنة فى الواقع . ويهزأ بالكتّاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"پيلاد" و"تيزيه" و"پيريطووس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت فى غنى عن التنبيه على هذه اللاأدرية التى هى فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « ياأصدقائى الأعزاء إنه لايوجد أصدقاء أبدا » فى حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كتابين من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التى ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للمرء أصدقاء كثيرون فمعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى[1] ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ فى الرسم فى النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل إلى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعتزّ برأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدّة ملاحظات ظنها لا تقبل التفنيد لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التى بيّنها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست ممـا لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة فى غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك فى أمرها . وكل ما تثبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصداقة ، وأنه إما لبرودة فى نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمناء . وهـذا استعداد خبيث بالنسبة لعالم أخلاقى من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هـذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضدّ من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يتهم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يأتمنهم على أسراره خوفا من أن يسيئوا استعمالها ضدّ شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقيرة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلصق بحق إلا بزمن معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لاريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يرعاها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فألصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهمه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقى بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" ان علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حدّ أنه قد كرره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بغاية الشدّة .

إن هـذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدّا بالعلاقات بين الانسان و بين الله، لأنه لم يكن ليعتقد لا فى العناية الإلٰهية ولا فى خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضدّ من ذلك، قد أفسح لهذه الروابط محلا واسعا، وفى محاورته الجميلة فى القوانين — وهى آخر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألحّ فى تقرير هـذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما "كنت" فانه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق، و يظهر لى أن هذا خطأ مبين .

تلك هى أدلة "كنت" :

« إن شكل كل دين — اذا عنى بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد »
« إلٰهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »
« علاقة العقل بالمعقول الذى يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »
« أى مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التى يجب أن تؤدّى له فان محله هو »
« خارج حدود علم الأخلاق الفلسفى المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
« نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »
« تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدّى حدود المعقول الذى تتخذه من »
« ذلك الموجود . هذا واجب على الانسان نحو نفسه، فليس واجبا موضوعيا »
« أن يؤدى الانسان واجبات الى موجود آخر[1]، انما هو واجب شخصى محض، »
« الغرض منه تثبيت السبب الأدبى فى عقلنا الخاص المقنن » . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعـد من ذلك، قلنا إن الدين معتبرا فى حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميتافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العملى المبادئ الميتافيزيقية للا دب . ص ٢٥١ ترجمة ج "تيسو" الطبعة الثالثة .

إلا التوافق بين العقل العملى و بين مذهب معين . وقد صفّق طرباً " كنت "[1] لنفسه إذ لم يُدخل الدين البتة فى علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

فى مذهب أفلاطون وفى مذهب " ديكارت " أنه إن كانت هناك مسئلة تتعلق ضرورة بالفلسفة ، فهى مسئلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقريته على إيضاح هذه الحقيقة التى هى علة كل العلل الأخرى . أما " كنت " فانه بفضل تحرّجه المنطق المحض ، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه الحكمة ، بل يرفض بديًّا حق العقل المحض فى أن يعرف الله . وينكر فى " ما وراء الطبيعة " هـذا الأصل الأساسى الذى اختلط فى ذهن " كنت " بأصل وجودنا الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن " كنت " فى معرض العقل العملى أنه يستطيع أن يتمشى الى أن يجعل وجود الله أمرا مسلما ، أو بعبارة أخرى أمرا فرضيا ضروريا للايضاح المنطقى لمفهوم أخلاقى . أعنى أن " كنت " الذى لايجرؤ أصلا أن يجزم بوجود الله باسم العقل النظرى لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم " العقل العملى " . فالله اذن مجرّد معقول لا يحمله الانسان فى نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الانسان مع نفسه . ومتى رُدّ الله الى هذا الحدّ لم يكد يكون له أى حق فى عبادة الانسان إياه . ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التى يفرضها الله على الانسان ، أو بعبارة أولى — ليبقى متمشيا مع نظرية الاستقلال — الواجبات

(١) وقد وضع "كنت" هذا التوافق فى كتاب خاص «الدين فى حدود العقل» ترجمه الى الفرنساوية المسيو "ترولار" وقد ترجم المسيو "بوني" و"لورتى" مختصره المنسوب أيضا الى "كنت" .

التى يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق ، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التى تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذى لا نهاية له ، والذى منــه يتلقى القانون الأخلاقى الذى ينبغى أن يهديه ويجعله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يَشْرَك "كنت" فى تحرجاته إلا إذا شَرِكه فى كل مذهبــه . على أن "كنت" نفسه يقرّ بأن الانسان يعترف فى عقله بقانون أخلاقى يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان بخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء! تناقض بين . فان الانسان متى احترم القانون الأخلاقى هــذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميــل لذلك الذى مكننا من اتباعه بأن صــيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقــل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على « العقل العملى » الذى يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس بجانب العبادة الخارجية التى ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفا لهــا . وعبثا يقيم الفيلسوف هــذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذى يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر. ألا إن مذهبا يتعرّض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذى يعيش فى وسطه، وأنه خشى الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعى، ولكن "كنت" لا ينزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل . فانه يؤوّل الدين المسيحى على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهجم على الدين الى حدّ ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مداه . وقليلا ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة فى هذه المواد، كما قرّر ذلك فى تآليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا . ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذى يختص بواجبات الانسان نحو الله . ويتركنا حينئذ أمام الله لا تحركنا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال . وإنى لا أتأخر عن أن أعيب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير فى سلسلة مذهبه الأخلاقى، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء « العقل » الذين ينعون عليه أنه مجرد عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفته ومحبته . وتلك احدى النتائج السيئة التى تنتجها لا أدرية "كنت" .

بعد « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » أقتصر على ذكر رسالة عجب فى البيداغوجيا آسفا على أنى لا أتناول من أمرها الا ذكر اسمها . ذلك « كتاب من ذهب » كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية[1] .

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذى نحن بصدد دراسته على الخصوص . لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" . بل هى ملخص دروسه مصدق عليها منه، وقد ترجمه للفرنساوية المسيو ج . تيسو، وشركه ابنه الشاب فى جزء من الترجمة . وطبع فى باريس سنة ١٨٥٤ فى الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق .

أفلاطون فى «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا النحو ليس هو الغرض الذى قصد اليه "كنت" ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التى تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق "كنت" . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلى محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هى ميدان الاكراه، أما الأخلاقية فهى على الضدّ من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان " كنت " يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق، فمن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعذر الحيرات العسيرة التى تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسنّ لها خططا أحسن ، ولا ييأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة فى زمانه قد تضاءلت الى حدّ التوقف الأفلاطونى . ولكنه يتدخل شخصيا فى الأعمال العمومية لعصره، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم فى الوقت الذى كانت فيه حرب ثورتنا (الفرنسية) تصلى أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التى تترتب على احتجاجه غير النافع الذى يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التى يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وان كانت فى الحال ليست مقبولة فى العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحه عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغى أن تنظم الأمة سلوكها فى كل مملكة على قواعد الأخلاق »
« والقانون كما يجب على الممالك أن ترعى هذه القواعد فى علاقاتها المتبادلة مهما »
« يكن من تمويه الاعتراضات التى تستنتجها السياسة من التجربة . وحينئذ »
« لا تستطيع السياسة الحقة أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم »
« الأخلاق، فانها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا »
« معقدا . إن الأدب يفك العقدة التى لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار »
« حقوق الانسان مقدسة ولو ضحى فى ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن »
« فى هذا الصدد التنازع بين الحق و بين المنفعة . و إن السياسة يجب أن تركع »
« أمام الأدب » .

لقد أعلن "كنت" هذه المبادئ القويمة منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم فى هذه المدة، ما أبعدنا الى الآن عن الغرض الذى ترمى اليه حكمة الفيلسوف. والظاهر أن الملوك والأمم لم تتلق بعد دروسا قاسية . ولكنى أحول النظر عن هذا المشهد، وأعود الى علم الأخلاق الذى تركته لحظة، اقتفاء لخطوات "كنت" .

من التحليل الذى أجريته آنفا على مؤلفات "كنت" الرئيسية يمكن أن يرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمها . فانه درس بادئ الأمر العقل فى ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبى ، وعن كل تطبيق عملى . ثم درسه فى تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم تتبع العلم فى أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفا بعض الطواف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول لخص علم الأخلاق لخصا دقيقا فى أبعد أصوله ، وفى مبادئه الخاصة ، وفى نتائجه . واستمر يتعاطى قصدا هذا العمل الطويل فى مؤلفات عديدة من غير أن يتحوّل لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصــده . وقد نجح فى أن جعل علم الأخلاق علما كاملا ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطا شافيا ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منهارة فى لا أدرية « العقل المحض » فانه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضح قانون الواجب التوضيح الذى كان بحاجة اليه . ولقد كان فى الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلا وأشدّ بهاء ، ولكن ليس فى الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوة . إن فى أسلوب "كنت" من التقعر والقبح ما ليس سائغا حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائى الذى يضر بنشر الحق ربمـا كان ضروريا لعبقريته فى اكتشافه . واذا وضعنا جانبا محاورة أفلاطون لمـا بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب "كنت" فلو أن "كنت" سلك طريقة غير هــذه وكانت بالطبع تكون متكلّفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فانه هو وحده الذى يعلم الأدب حقيقة ، فى حين أن الآخرين إما يقرّرونه وإما يوحون به . وإنها لدراســة شاقة حقيقة يجشمنا إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فان من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزاء الذى يصيبه يفوق كثيرا المشقة التى بذلت فيه .

انتهى بى الكلام على "كنت" .

اذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حللت أفكارهم ، فانى لا أتردّد فى أن أضع أرسطوطاليس فى الصف الثالث و "كنت" فى الثانى وأفلاطون فى الأوّل . إن القياس الذى قست به هذا الترتيب بسيط جدّا : إنه قياس الاعتقادات التى أيدها كل واحد منهم ووضحها . فانى لاأنسى فى أرسطو نظرياته العجب فى الفضيلة ، وفى الحرية ، وفى العدل ، وفى الصداقة . ولكن أرسطو قد انخدع فى غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد فى مستقبل الروح ، ولم يقل شيئا على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح فى مذهب أخلاقىّ . أما "كنت" فانه لم ينكر أى معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانسانى . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقى الذى لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التى وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبتها فى أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريتسيزم » (تحديد الفهم الانسانى) أو (إقفال باب الاجتهاد) أشدّ استحياء فى علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة فى علم الأخلاق نفسه . وإن «العقل العملى» لا يبيح لنفسه إلا إصدار أوامر مبهمة تحت لاأدرية العقل المحض . فى مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الالهية هى أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعده عن تلميذه وعن مُنافسه ! إنه فيما عدا شيئا من الغشاوة على الحرية لم يفته ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانسانى إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكنز ؟ وأى مبدأ جديد اكتشفوه ؟ وأى إيضاح فات قريحته العبقرية فاشتغلوا هم بتقريره ؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقا ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثا أسائل القرون، فانها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اغترفت وما لا تزال تغترف من ذلك الينبوع الذى لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم فى الثلاثة المذاهب . فى الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذى يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فانها سواء أ كانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هى التى تضبط السلوك حتى فى وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . و إنها حتى فى الطبائع الأكثر خشونة والأكثف جهالة هى القائدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائما إذا كانت رديئة، وأحيانا ينبغى أن يُفضح أمرها وأن تُنتزع من الظلام الذى تختفى فيه كما انتزعها سقراط من "غرغياس" "و بولوس" و"قلّيقليس" . ولكن هذا لا يقلّل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فانها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها ، و يكون من التناقض البين أن نتصوّر موجودا موصوفا بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آخر ما يُهتم به فى علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، و إن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذى وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتا . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط فى هذه المعانى .

أضف الى ذلك أنه هو الأوّل فى الترتيب الوجودى، كما هو الأوّل فى العبقرية، وأنه إذا كان الخلف مدينا له بشىء كثير، فانه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشىء قليل . فماذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذي استطاع أن يزعزع ما أسساه من هذا العلم الذى قد جاءت المسيحية فأقرته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغى أن تعترف حكمة عصرنا هـذا بأن كل مالدينا مغترف من بحر الفلسفة اليونانيــة ، وأن اغريقية نفسها التى هى من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانسانى ليس لديها أدب أجمل ولا أطهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن يخجلنا ، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التى زادتها المسيحية ، ولكن من الواجب الذى يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يجزى بالشكر جزاءا وفاقا ذلك الذى أوجده . قد يأثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، و يضاعف ذنبه عظم الخيرات التى نسيها . إن الاعتقادات لتؤثر فى الجمعيات كما تؤثر فى الأفراد سواء بسواء على الأقل . و إن التمدّن الحديث الذى يحق لنا أن نفخر به لا يكون ما هو اذا لم يفكر أبدا فى طبع الانسان وفى كرامته وفى واجباته وفيما قدّر له على مثال ما فكر أفلاطون . واذا نظرنا الى الأشياء عن كثب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية و بيننا اشتراكا تاما فى الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرّب "كنت" ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان "بيركليس" .

مادام تاريخ العقل الانسانى لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثنى فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدّر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش فى هذا الجوّ الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التى أريد أحيانا تقريرها بين المسيحية و بين الوثنية ، قد أحسسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . ففيما عدا التقدّم الذى أتى به الزمان ضرورة فى الأجناس التى نحن منسوبون اليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا و بين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا فى أن نقارن بيننا و بينهم ، فان كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأيٍ

أن يميزانا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا، ولأننا فى الواقع نسير و إياهم على مبادئ واحدة . إن علاقات الانسان بأمثاله ، و بالطبيعة ، و بالله هى تقريبا بعينها . إنها قد تحسنت ، ولكنها لم تتغير البتة . فان الانسان فى كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التى هو سيدها ، وليعبد الله الذى خلقه ، وليتمتع بالحرية التى خلق لها .

ولكننا كلما جوّدنا العلم بالماضى السابق على الجاهلية والذى ربما تولدت هى عنه ، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التى اعتبرناها ملكا للانسان على الشيوع — هى الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا . فان من الآثار الصحيحة المقدّسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر ، ولكنها مخالفة لها جدّ المخالفة . إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان ، و إن المؤلفات التى أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهى تناقض بيّن المناقضة المبادئ التى يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية ، فانهم أنكروا كل شىء ، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الانسان ، والحرّية ، وتجرّد الروح ، ولطفها ، ومستقبلها ، وما قدّر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذى منه خرجت واليه تعود ، جحدوا وجود الله الذى لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم ، والذى لا يجدونه ضروريا لفهم الطبيعة التى يخافونها ، ولا العقل الذى ينكرونه ، ولا الحياة التى يكرهونها . بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الانسان حدّ أن يميز بين ذاته و بين المادة التى يعيش فى وسطها ، فتنزّل الى مستوى البهيمة ، بل الى أنزل منها ، مختلطا بالعناصر المشوّهة المجرّدة عن كل نظام ، واعتقد نفسه خاضعا الى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يجرؤ أن يطلق عليها أى اسم كان . فلم يشعر بشىء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن لخلاصه إلا بنفسه، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرّب لها من القرابين، وبما يتزلف لها بذلك الانتحار، وذلك ليس من الانسانية فى شيء .

يُرى من هـذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التى ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التى جرت فى انكلترا وفرنسا وألمـانيا .

اذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هى من أعمال بعض فلاسفة منعزلين فى غيابة اعتقادهم الشنيع، فانه يمكن أن نلزم عنها صمتا مزريا، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر اليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدّا . فان الأصقاع التى اعتنقتها هى آهل أصقاع الأرض، ولا تزال تعتنقها الى الآن بحدّة لا يطفأ لهيبها، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوّها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء همـا النحلتان اللتان تنتحلهما خير البقاع فى آسيا، فهما على قدمهما لا يتزعزعان، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدأين — اللذين هما فى نظر هـذه الشعوب أكثر بديهيـة من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن يبصّر الانسان بطريقه فى هـذه الحياة « وهى التى ليست إلا ركاما عظيما من الالام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليوقعه فى أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليُعتبر سبة للمذاهب التى ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتى على هذه الذكرى مهما كانت مؤلمة ، لكى يحسن تقدير الأشياء، لأنها تمتاز بأضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدّن قد وقف عند الحدّ الضئيل الذى وقف عنده فى آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، واذا كان على ضدّ ذلك قد ارتقى بين ظهرانينا الى هذا الحدّ الذى هو عربون على ارتقاء أزهر . اذا كان كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى عُلا لم تصل هذه المذاهب التى فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجميل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التى كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! واذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا نزال نراهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغى لنا أن نسديه إلى هؤلاء المربّين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت فى تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها فى تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نسّاءون لها ، وأحيانا ميالون الى انكارها . ولكن اليوم الذى فيه — بفرض المحال — نفقد ميراثنا الاخلاقى عنها ذلك يوم الشنار والخراب . لقد كان حسبى أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب "كنت" لولا أنى أرى من الضرورى أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدّمة هى أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأننا فى الحقيقة نجد فى "كنت" ما وجدناه فى أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير الانسانى مع تغير الصور — مع كونهما فى طرفى الزمان . فإذن تكون هذه المذاهب حقة، ويكفى القلب المخلص أن ينزل فى أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقى الذى أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فاننا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك، إلا أن تتسرب اليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفا من العقاب الذى يهدّدها . فماذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون، لا أقول فى كل قسوته، بل فى كل شدّته النافعة . كيف يتخلص الانسان فى هذه الحياة وفى الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلَّم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكوّن التربية قلبه، فما هو النظام الخارجى الذى يجب عليه اتباعه، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهذبها .

تلك مسئلة عملية بلا شك، ولكن العلم يفرط فى حق ذاته ان لم يتعرّض لحلها، فاذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة، أوشك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التى يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالا تاما . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه فى « الجمهورية » وفى « القوانين » وخصص لها أرسطو كتابا كاملا تقريبا فى «السياسة» وعالجها "كنت" فى « انتقاد العقل العملى » وفى « المبادئ الميتافيزيقية للاخلاق »

زيادة على ما أفاض عنها فى المؤلف الخاص بالبيداغوچيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقى[1] » . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين وللتعليم . وإنه فى هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن تتعلم ، فانها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما "كنت" فهو على ضدّ ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يُتعلم . على أن فكرة أفلاطون فى الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نبهنا اليه ، وإلا لما عُنى بالتربية — وهى ليست إلا تعليما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما "كنت" فلم يناقض نفسه فى هذا الموضوع الذى هو فى نظره متمم ضرورى للعلم . وإنى ذاكر هنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتى تؤيد النصائح العتيقة بتحويرها إياها .

ان "كنت" بتقديره طبع الانسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المجرّدة » كما يقول ، له فى النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر ... الخ . وإنه ليكفى الانسان على رأيه أن يبيّن له الواجب فى كل صفائه مجرّدا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا فى أفعاله فقط ، بل فى نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على »
« خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصح التى »
« لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل العملى يقابل التنميط الذى يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض . راجع ترجمة المسيو "بسو" المجلد الثانى ص ٣١٢ وما بعدها .

« المحض فيصبح القانون مكروها بل محتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
« ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلب تماما »
« من عقلنا فى أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
« عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التى قد تصدرها علينا المحكمة »
« الداخلية بالاستمتاع باللذات التى يربطها قانون طبيعى أو إلهى مسلم به عندنا »
« بعملية البوليس الأخلاقى الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التى »
« تحملنا على الفعل » ، فما هو إلا أن أجاز "كنت" من أجل إصلاح نفس جاهلة أو ساقطة أن يستعمل فى حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية و إما خوف الخطر . ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقى ، وكشف القناع للنفس عنه فى أكمل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
« لأجل تأسيس الخلق ، أعنى الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
« ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية » .

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذى يجب اتخاذه فى تعليم الأدب أو علم الأخلاق ، سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة يراد تعليمها أو تقويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ فى العمل البتة ، كما حققه الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . ويقيم الدليل على ذلك الاهتمام الذى تثيره فى المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التى تقع على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تنورا للحكم عليها بالدقة والضبط . وان "كنت" ليعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهـذا الميل العقلى الذى يجعلنا نجـد لذة حادة فى بحث المسائل العملية التى تعرض لنـا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعوّدوهم بأمثلة منتخبة من التاريخ تمييز القيمة الأخلاقية للحوداث منسبة بعضها الى بعض، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصى على الدوام بأن يعفَوْا من مطالعة « تقاريظ الأعمال » « المدعى أنها شريفة، ومجاوزة حدود الأهلية والاستحقاق، التى تحويها كتاباتنا » « الشعرية، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصى بردّ كل شىء الى الواجب ليس غير. إنه فى الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا يُنال، لا يُنجب إلا أبطال » « قصص، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خياليـة يتحللون من الواجبات » « العادية للحياة التى صارت فى أعينهم عديمة المعنى » . وإنه فى تحرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاقى بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيـه إلا بالواجب، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير فى هـذه التوجهات الهائجة الوقتية للنفس التى لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية فى خمولها العادى، ولا فى تلك الإحساسات التى تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقى للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز فى الأمثلة التى يُحمل على مناقشتها، أنواع الواجب المختلفة جوهريها وعرضيها، والنيات الحقيقية للأفعال التى تمت أو لم تتم فى نظر القانون الأخلاقى . ثم عند ما يعلَّم التلميذ بعض الأحيان تجرّد الارادة التام، يُلفت نظره الى ما لديه فى نفسه من هذه القوّة الداخلية التى تسمى الحرية[1]، والتى تسمح له هو أيضا، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هـذه التى هى النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها، التى سبق لى أن نقدتها فى صحيفة ١١٣ وما بعـدها، والتى تسلخ الحرية من مفهوم القانون الأخلاق لتجعلها مجرّد أمر مسلم به أو مجرّد أمر فرضى .

الذين يعجب بهم « أن يتحرر تماما من نير الميول التى ليس واحد منها ولا أعزها »
« يؤثر فى نية لا ينبغى أن تصـدر إلا عن عقله وحده » . إنمـا يُقرّ فى القلب احترام الذات الشـعورُ بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذى يجعلنا نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسىّ ، فانه لا يخشى من شىء أكثر من أن يجد نفسه مذنبة فى نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريتـه »
« وكرامته وشرفه فى وقت معا ، فلن تصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
« تشترى بالثمن الذى تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مزاولة التقوى والصلاح الأخلاقى تستدعى استعدادين قلبيين : أولها الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذى يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفى الغالب ليس للفضيلة وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . اذ تنبغى التضحية بكثير من لذات الحياة . وقد يُحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعض عنـه بأن تضع لذتها فى موضـع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبيـة الذى يثبّت عزيمتنا فى تعاطى الفضيلة هو مبدأ رواقى : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليف ها » . وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة سلبية لا يمكن أن تشعر بوجودها الذاتى . بل ينبغى أن يكون هناك شىء ايجابى يحصّل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للانسان الفاضل . وهذا معنى يشرّف به "كنت" مجانا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هـذا الرضا الذى يقترن بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهيئه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح، بل بفكرة العبودية والاكراه ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن نتقى » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضـيلة هما النقطتين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاقى الذى يتصوّره، ويريد أن يتقدّم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاقى لا ينبغى أن يعلّم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلّم على انفراد وككل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التحرّج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الايمـان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغى أن نتلقاه لم تكن قد مرت بعدُ بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدّى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الانسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكراه، والى الالزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب » [1] إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدّموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" — المبادئ الميتافيزيقية للاخلاق — التنميط ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . تيسو الطبعة الثالثة وص ٤١٩ من البيداغوجيا .

التقوى التي يوصى بها ، فانه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمى أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الانسان نفسه ، وليست من الفضيلة فى شيء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني ، والتي لا تقتضى دائما الندم على ارتكاب الخطيئة ، والتي لا تحل محله مطلقا لا يمكنها أن تنتج روح الرضا الذى يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاقى لا ينحصر إلا فى الظفر المعتدل الذى يكسبه الانسان على شهواته الطبيعية ، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية فى الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الانسان حازما وشجاعا « يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة فى الخطر » .

تلك هى نصائح "كنت" فى جوهرها ، وإنى لأحترم فيها حكمتها البالغة . ومن التعسف التصدى لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاحها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريبا من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أولها ليفوق الثانى كثيرا فى الأهمية ، لأنه يختص بالنفس ، فى حين أن الثانى يتعلق على الخصوص بالعقل . ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب اذن على الأخلاقى وهو مشتغل بالأطفال أن يوجه نظره الى أهليهم ، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هى واجب . وإن "كنت" يغلو حينما يقول : إن الانسان ليس إلا ما تكون التربية[1] . ولكن مما لا جدال فيه أن الانسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذى اتخذ صيغة قاطعة كهذه . ولكن ما ينقلون عنه ، فى رسالة البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عينيه ص ٣٣٥ — ج تيسو .

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أتمت التربية الأصول التى فطرته عليها الطبيعة . وفى هـذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم فى إهمال تربية أولادهم إلا اذا كان فى إمكانهم أن يقولوا فى أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدّمونه عادة من أدلة التنصل من المسئولية ، ولكن هذه سفسطة من قلوب مريضـة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا الى دحضها . من المسـلم به على العموم أن للتربيـة الأثر التام فى الانسان . قلّ من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المرء لورثته ثروة يجوز أن تخرج من أيديهم دائمـا على رغم الضمانات الاجتماعية التى تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا الميراث الأخلاقى الذى يعلمهـم التصرف بحكمة فى الثروة متى وضعوا اليـد عليها ، وتجديدها متى فقدوها ، والصـبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هى فى غاية الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حق فهمها ، ويظنون أنهم فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا الى أولادهم سعة مادية طالمـا كدّوا فى تحصيلها . أما الثروة الأخلاقية فهى عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة الى الطبع والمصادفة . على أن هذه الثروة هى أقل من تلك فى أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة تكفى فى تحقيقها للأولاد تحقيقا لا تتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب "كنت" اذ يقول : « اذا تدخّل موجود أرقى منا فى أمر تربيتنا ، فلسوف يُرى اذن الى أى » « مستوى يبلغ الانسان » ولكن من غير إرسال النظر الى مثل هذا البعد ، ومن غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا فى العائلات ينتج فى الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هى السنوات الفاصلة فى حياة الطفل، وهى انما تمضى بين ظهرانى العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال فى السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكوّنت تقريبا، وعادات متأصلة فى النفوس والقلوب، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التى تسيّر الحياة الأخلاقية ، بل التى ربما تعيّن الميول الخاصة بالعمل فى الحياة، فان الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء باصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثانى من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر فى هذه النفوس اللينة ، وعلى أن لا تتسرب اليها أية عادة خطرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك فى أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات ، ولكنه يستطيع أن يؤثر فى كل أنواع العناية بالإشراف الذى يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . واذا جاز تقسيم الوحدة التى يكوّنها الزوجان، جاز أن يقال : إن الأم هى مربية الولد منذ أيامه الأولى فى الحياة، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذى يتحلل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفرّون منه هم مسئولون عن الشرور التى يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغى الالتفات الى أن هذه المبادئ التى يظهر عليها أنها آثار عقل فى غاية القسوة هى أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامية . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا فى أنفسهم : إن التربية الطيبة هى أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عامة . أما فى العمل اليومى فان الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذكر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هى التربية الطيبة الجدّية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هى تلك النفوس التى فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أمّ رحيمة وعلى سلطة أب محب؟ إن الحقيقة المؤلمة هى أن أكثر العائلات لا يؤدّون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى، فمعنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجّه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان مالهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتلّ بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التى لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقى ، فإن إرشادات الأب هى دائما عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى، وهى أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدّا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جدّا أيضا . وحينما لا يمكن تفهيم المبادئ لابد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمنا طويلا قبل أن يدركها ، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد، يحسن أن يعدّ الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هى الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذى تصيره العادة عديم الفائدة، ويقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سنيه الأولى قانون السلوك بلا تذمر ولا ضعف ، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو فى حاجة اليه فى المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكنز من حيث لا يشعر ، فان الجهاد المستمر — الذى يجب عليه أن يقوم به ضدّ شهواته الخاصة وضدّ الظروف مهما كان موفقا — هو دائما شاق جدا ، وبديهى أن الطفل لا يتهيأ لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل ، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فاذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمنا طويلا ، شق عليه بعــد ذلك أن يحوّلها ليصير خادما قويا للواجب . فبدلا من أن يقوم به حق القيام ينحرف به ان لم يفرّ منه ولا تصير حريته متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولمــا ان الحرية فى الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل ، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضيعة بحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصا متى كان الآمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحيما وطبيعيا إلا متى علمته العصيانَ سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حياءهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة ، وأكثر مايكون جماحهم من خطأ الأيدى غير البصيرة التى تقودهم . لقد صــدق "كنت" فى أن احدى النظريات الأصلية للتربية هى أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع ، وبين استعمال الحرية ، فان الأمر بصدد كائن حر عاقل يراد تكوينه بالتربية ، فيكون قد أخطأ الغرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا الى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم ، فانه اذا عُنى بجعل الطفل يرى مربيه خاضعا للقانون عينه الذى

يأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكنه أن يلمح السبب الذى يحمل أساتذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشدوه اليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذى يأمرونه به، لزم تبيينها له وايجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر. فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه. على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون. وكلما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية، كانت أسهل تناولا وأربى فائدة، فينبغى الاحتراس من مضايقة الأطفال، وهذا لا يمنع من شغلهم، فان التحقيقات المتقعرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذى يخوض فيها، وعلى الواجب الذى يتصدّى لتقريره. فى وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف ينتهز الفرصة، والى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئا من الجدّ.

اذا كان الواجب أن يكون المربى شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكييفه بأسهل من تكييف العقول، فان المادة أحسن استعدادا من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضا كما فى البقية ينبغى دائما أن يكون الالتفات موجها الى الغرض الأسمى للحياة. اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين، بل ولا رجال أقوياء البنية، بل الأمر بصدد تخريج أناس فضلاء. إن قوة البدن نفيسة، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد فى الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللازم[1].

(١) ر. رسالة البيداغوچيا، ص ٣٧٧ ترجمة ج. تيسو.

إنه يرى أن الجمباز يعوّد الطفل النظام ، وأن فى تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغى تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية فى الأخلاق لأن المشقة هى ههنا .

لما أن الانسان مركب من عنصرين متضادّين، أحدهما يحكم الآخر، وهو الروح القائمة على البدن، لزم أن تصير هذه القوّامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لايستطيع أن يتحرّك إلا بدفع الروح، فكلما كانت حركاته سريعة ومنتظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها، وكلما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التى يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التى تكسبه إياها والتى تستعملها . ومن هنا يجيء أن التمرينات البدنية متى أحكم تدبيرها، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التى ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانَه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية، وصيرت الخلق نفورا قاسيا، فانما يكون ذلك مما يتطرّق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شيء، أو من الإفراط الذى يشوّهها . فاما اذا الزمت وسطا قيما وسُيرت بتمييز وقوة معا، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يغفل هذه الأزمة المخوفة التى تفصل الطفولة عن الشباب ، والتى فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلة، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال فى هذا الدور أن يلتزم فى حق الشاب صمتا لا يؤدّي الا الى استفحال الشر . وربما ظن

" كنت " أن رأيه الشخصى هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن فى أمر التربيــة بأنه لا بد من المفاتحة فى هذه المسـئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم فى هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وانى أقرّ هذه الصراحة بلا تحفّظ ، فانهـا قد تؤدّى فى الواقع الى النجاة . ولكنى أكمل هــذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفى تنوير الشاب ، بل ينبغى مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضدّ الطبيعة التى تشتدّ فى مهاجمته . إن فى التمرينات البدنية فى هــذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فانهـا تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل الهجمات عنه ، وتفرق القوى التى يمكن أن تقهره ، وتشاطر بجزء عظيم فى الظفر الذى يصــير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائمـا إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة وبالتربية أعنى الجزء الأوّل من النمط الأخلاقى . والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة فى وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، و إنى أتخذ مع " كنت " قولة الرواقيين ولكنى أوضحها توضيحا أكثر مما فعل .

من البيّن أنه اذا كان الطفل قد ربّته العائلة أوّلا ، ثم المعلمون ثانيا على القواعد الطاهرة المتينة التى أوصى بها الحكيم ، واذا كان قد عُوّد باكرا القانون ، وشُدّ ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمــل مخلصا بالنصائح التى تلقاها ، والتى أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليــه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشىء القليل ، واطرد حظه الأخلاقى مستقيما مهما كانت العوائق التى تعترضه ، من غير أن يستطيع شىء أن يحوّله عن مجراه . فإن إحساس الخــير يكون قد تأصل فى قلبه ،

و إدراك الواجب قد وضح لعقله ، وصارت إرادته من القوّة بحيث يرجو بقدر الوسع الانسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوّى الفضيلة أكثر مما تقوّى الرذيلة ، و إن المثابرة على طريق الخير أيسر من التولج فيه ، ومع ذلك لا ينبغى أن يغيب عن النظر مالدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقيقه من تصوّر دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسباب التى يسعى لبلوغها ، تعرّض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن يمل ذلك أبدا . ينبغى أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة التى لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المنتبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ، ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يُعِدَّ نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا فى حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخلُ فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البديهى أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة حقيقية إلا بالعلم أوّلا ، و بعمل مطابق للعلم ثانيا ، و إلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرّفها كما كان يريد هاتف "دلفوس"[1]. فى هذا تنحصر الشجاعة الأدبية التى يتكلم عنها "كنت" والتى يضعها العامى غالبا فى الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لايكون أمام المرء إلا نفسه ، واذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشىء مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضدّ من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذى يتحقق غالبا بتعاطى الفضيلة مهما قيل فى ذلك . فان الأمل فى نيل الحمد والثناء، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم وينصح ، فيلزم اذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقنع بمحاسن الزهادة وان كانت هذه المحاسن هى وحدها التى تتسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكلّ مجهودات النفس، فمتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطع بعدُ أن تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التى لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهاد المستمر من جانب الارادة، بل هى ملاحظة ألصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمثل القانون الأخلاقى .

---

(١) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦ "تيسو" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجمال" ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الانسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفى هـذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شظف العيش ولا تكن عبداً » « للرغد » . ترجمة حسنة جميلة، ولكن فيها قليلا من الإبهام . فان الشيء الأساسى انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهى أن لا يخلق الانسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدينت العيشـة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتتت النفس وضعفت فى جم من الروابط الصغيرة التى تقيدها وتصغّر من أمرها، ولقد قالوا أحيانا قولا عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان وروما يروى لنا أخلاقا أكبر ممـا يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء، فانه لم تكن بالنفوس ما بهـا الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التى تستهوى الآن نفوسنا وتصغّرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم، وكانت النفوس التى يُسمعها الواجب صوته أكثر عددا وأشدّ طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلقى بنفسه فى الجناية . إفراطان مع تغايرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يمضى البتة من الترف ليصل الى الفضـيلة . وكلما قلّت حاجات الانسان زادت حريته ، وكلما نمـا استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للاغيار . وعلى التحقيق إن من كَرُم قلبه تهيأ لأن يعطى الأغيار أكثر ممـا يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عمليا فى كل امتداده، علم أنه مدين للجمعية بأكثر ممـا يؤدّى اليها .

غير أنه لا ينبغى أن تسب المدنية بأن يعزى اليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة و إلا كانت حراما فى نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقمين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هى خير الانسان فكل تقدم فى صناعته وفى علومه بؤس وبهتان اذا كان و إياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله، فان مثل "كنت" وحده فى أواخر القرن الماضى (الثامن عشر) كاف فى إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب فى وسط الإفراطات المتنوعة لمدنية أرقى ما يكون . غير أن حبائل الاستهواء المختلفة التى هى أشد فى هذه المدنية منها فى غيرها تستدعى كذلك يقظة أشد . و إن النفوس التى تريد أن تحتفظ بطهارتها تعانى فى هذه الأيام أكثر مما كانت تعانى من قبل فى هذا السبيل . لا شك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التى تقتحمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هـذا يخطئ من يلعن المدنية من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التى تغرق فى يم السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فنائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعلق بحطام الدنيا .

إن الانسان فى هذا الاستقلال الذى يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتهلكتين مخوفتين هما الكبر والجمود اللذان يوشكان أن يوديا بالمرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا فى الجمعية . فان الحكيم فى مذهب الرواقيين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرهق نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم، ولأنه لايفكر إلا فى نفسه فقط فى حين أنه يقضى عليها بيده. فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لاتستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الانسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجمود الرواقى من الحكمة فى شىء، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب، ولكنها شرط للفضيلة أيضا، إذ أن الفضيلة لا تحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبترها ، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر مايكون ، لايلزمنا القانون بالرهبنة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيحاش . يمكنه أن ينقص فى عدد علاقاته لتصير العلاقات التى يختارها ويستبقيها أكثر متانة وأشدّ رابطة .

على أن الحدّ اللازم فى ذلك ليس صعب الايجاد، ومقياسه يكاد لا يخطئ، وهو مقياس "كنت" وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضدّ ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى فى نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدّى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر، ولكنها غير مبسوطة، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفائه وطهارته . فان القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب، بل هو على ضدّ ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان "كنت" تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شىء مقبول ولا مرض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيــه على ما يظهر شىء ينفر الطبع أو ينافى اللذة . فينبغى اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استردّ حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأوّل من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشر يكاد يكون منفعلا ، والثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لاينتج شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الالٰهية لايتزعزع ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لايكاد يوجد من الشرور ما لايستطيع التغلب عليه بسهولة فان الشرور التى تجىء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تتق تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فانهـا لاتخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة منتفية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حبنا الأكثر مشروعية انما كان ليسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أقربائنا كما يتصرف فينا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وقدره ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا نقال فيها قولة الرواقية "أيها الألم لست شرا

البتة " . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتمالها الشجاعة العامية، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هى دائما محنة تكبر فيها النفس بآلام رفيقها (البدن). ومتى عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان، وجد نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو فى الواقع ملخص قواعد الزهـد الأخلاقى، فلم يكن أحدهمـا ولا الآخر لينزع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذى قد أحسن "كنت" فى اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التى يقترن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها .

غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال همـا أمران لايخصان إلا إياه ولا يرتكزان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هـذه القاعدة هى نتيجة القواعد التى ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقى . فينبغى أن يلحظ أنه ليس المقصـود الواجبات نحو الغير، تلك الواجبات التى هى معلومة حق العلم فلا محل للالحاح فيها . بل المقصود هو هـذه العـلاقات التى ليس فيها شىء من الالزام ، بل ولا من الاستحقاق،والتى لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحر . ما دامت الفضيلة هى كل ما للانسان، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها، كذلك بالفضـيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغى أن يستهوينا فى أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التى نشعر بها نحوهم . فان الجاذب الاسمى الذى يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، انما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أراده أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التميز فى هـذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه النزيه . وليس من أول دفعـة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يجرّد الناس عن كل ما يحيط بهم و يزهى حالهم، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلا شـك أهم ما يكون وان كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهميـة ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن "كنت" يريد أن يلق فى ذهن تلميـذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المدنى . وتلك عناية ممدوحة جدّا و إن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشـياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله[1] » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره ، وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة، بل الذى يشـعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المدنى، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فان الناس من جهة كونهم أشخاصا أُولِى أدبٍ هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم، ومن هـذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يغفل عنه . فان إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتميز، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء،

(١) "كنت"، الرسالة البيداغوجية ص ٤٢٤ ترجمة ج . تيسُّو .

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا فى الاحترام أو فى الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا فى الاحتقار أو فى الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل العماية أو الخمول غير الممدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يُعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فان هذه العادة فى عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للانسان أيضا صحة تقدير الأشياء فى الجمعية الانسانية . لأن السفر الأخلاقى يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد فى السياسة أن لا يفكر إلا فى المنفعة، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لايكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الانسان على بينة من حكمه، وعند الحاجة على بينة من سلوكه فى وسط هذا النزاع المعقد الذى يثيره مختلف الشهوات ، ينبغى أن يقصد الى القانون الأخلاقى لاستشارته . فاذا صحت عزيمة جميع المواطنين على اتباعه فى آرائهم، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للمحكومين . غير أن اكتشاف موضع الخير فى المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه فى مسائل الضمير، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بيّن الظهور، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائى توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية الممتازة التى يمكن أن توجه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات، وهو ما تألم له الشعوب كما يألم له الحكام . فحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقتروا فى السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم و بين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى ، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا اليها ، ولم يبق علىّ إلا أن ألخص هــذه الاعتبارات المطولة التى قدّمها إلىّ تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسناه فى أرقى ممثّليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجمــاع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطررت لأن أصعد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعــلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقوّاه إقرار المسيحية إياه . وتتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقيين وفى " كنت " الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهــم حقه . ويسرنى أن ثنائى عليهم يربو بكثير على انتقادى إياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فان من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للمدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى ، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الانسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغــيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساســية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن ممــا فهمه وتكلم عنه ســقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا المــاضى الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل ، وأن حظوظ العقل الانسانى — وعلى الأقل فى هــذا الجنس الممتاز الذي هو جنسنا (الفرنسي) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جدّيا . و إن

الشعوب التى جوّدت اليونان وروما والمسيحية تمدينها لن يكفروا بايمانهم الأخلاقى مهما كانت الاضطرابات التى لا يزالون يعانونها فى أخلاقهم وقوانينهم ، بل يبقون حريصين على تقاليد آبائهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيل بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون فى عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة فى زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتدّ الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فان "كنت" لم يكن أقل من ذلك فى قهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفى هذه الوقائع التى انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدّة والأتم عماية . فان النفوس يشتدّ تعلقها به أكثر كلما اشتدّت مهاجمته ، وإن مايلقاه من سباب الذين ينكرونه انما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن ينخدع حتى فى ظفره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما الا لآحاد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيبقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنى أكون سعيد اذا كانت هذه الدراسة الطويلة التى بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » « للفضيلة أوفياء بعهدها » .

(تمت المقدمة)

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأوّل

نظـــرية الخـــير والســـعادة

البـاب الأوّل

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها – اختلاف الغايات التى نبغيها ومراتبها – أهميـة الغرض والخير الأعليين – رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلّمنا إياهما – مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم – فى أن الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة .

---

§ ١ – كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبـة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

– علم الأخلاق الى نيقوماخوس – هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التى تكوّن ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاها وأحسنها تحريرا . يظهر أن " سيسرون " يعتقد أن « الأدب الى نيقوماخوس» هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . (ر . النظرية الأخلاقية للخير الأعلى لشيمشرون ك ٥ ب ٥) والواقع أن العنوان اليونانى لهذا المؤلف يوهم هذا المعنى . أما الادب الى أو يديم ، والأدب الكبير فيرى بلا تعب أن الترتيب ولبّ المعانى فيهما هو على التمام من عمل الفيلسوف ، إن لم ينم عليه فيهما أسلوبه المعروف الخاص به . و إنى سأقرّب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلما سنحت الفرصـــة .

– الباب الأوّل – هذا يقابل فى الأدب الكبير الكتاب الأوّل . الباب الأوّل . وأما الأدب الى أو يديم فلا مقابل فيه لهذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب فى بلوغه . وهـذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ — على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التى يعتزمها الانسان . فأحيانا تكون هـذه الغايات هى بالبساطة الأعمـال نفسها التى يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . فى جميع الأشياء التى لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هى بالطبع أهم من الأعمـال التى تأتى بها .

---

§ ١ — غرضها شيء من الخير — هـذه هى الفكرة التى ابتدأ بها كتاب السياسـة أيضا (ر . ترجمتنا الطبعة الثانيـة) . إنها فكرة حقة شريفة ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى فى الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك فى أن الانسان يأتى الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وقليلا ما يعترف لنفسه بفعل الشر . وفى العادة هو يأتى الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التى طالما انتقدها بحدّة ، وهى أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

— تعريفهم للخير تاما — لم يقل أرسطو من يعنيه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربمـا أمكن نسبة هـذا التعريف الى "اسبنسيب" أو الى "اكزينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط فى أفلاطون ، فانه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" فى شرحه لم يعزُه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ — هذه الغايات هى بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال — هـذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيما سيأتى ك ٦ ب ٤ ، وفى السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك فى أن هذا التميز مضبوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنساوية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته فى تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مغايرة له .

§ ٣ — ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة : مثلا الصحة هى الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العمارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربى، والثروة الغرض من العلم الاقتصادى . § ٤ — جميع النتائج من هذا القبيل، هى على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التى تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون فى دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هى كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفى جميعها بلا استثناء تكون النتائج التى يبغيها العلم الأساسى أرقى من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى .

§ ٥ — على أنه لا يهم أن تكون الأعمال ذاتها هى الغاية القصوى التى يعتزمها الانسان عند العمل، أو أن يكون فيما وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما فى العلوم التى ذكرت . § ٦ — اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائى نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كنا نطلب كل البقية . واذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع فى تصميماتنا أن نرقى دائما الى سبب جديد، وذلك مما يضيع به المرء فى اللانهاية،

---

§ ٤ — العلم الاساسى — هذه التبعية من بعض الفنون للبعض الآخر هى حقة . واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلأجل أن يصل الى هذه النتيجة، وهى أن كل الخيرات الجزئية التى يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخاص لعلم السياسة . وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سيأتى .

§ ٥ — على أنه لا يهم — أظن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أرسطراط" فى شرحه . وان الشرح المنسوب الى "أندرونيقوس الرودسى" الذى نشره "هنسيوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يقف عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ — أفلا يلزم البتة التفكير أيضا — لأجل نظام الحياة الانسانية — فى أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ — اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول — ولو لم نأت إلا برسم بسيط — أن نحدّ ما هو الخير، وأن نبين من أى علم ، ومن أى فن هو .

---

§ ٦ — والخير الأعلى — عاب "كنت" نمط أرسطو والأقدمين على العموم الذى ينحصر فى البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الارادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاق (انتقاد العقل العملى ص ٢٣٢ و ٢٣٥ من ترجمة برنى) . و يظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة فى هذه النقطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الغرض الحقيقى للحياة الانسانية انما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه بأكمله يصير منتظما ، و بمعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الاعلى — وهو محال على الانسان — فانه يشتاق بلا انقطاع الى الكمال ، و يبلغ منه ما تسمح به ملكاته . وانى لا أظن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوحا نافعا معا اذا سلم نمط من النقد . وانى لا أزعم على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق ، ولكنى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . و ربما يكون "كنت" قد ترك نفسه ينساق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغى . ولما لم يجد فى المذاهب الاخرى «استقلال الارادة» بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ — كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا — تشبيه بديع عملى .

§ ٨ — رسم بسيط — راجع ما يلى فى أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس مخدوعا على ما تتناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . و إنه فيما يلى سيصير أقسى عليه من ذلك ، اذ يمشى تواضعه الى ما يقرب من الظلم .

§ ٩ — نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهى أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ — فإنه فى الواقع هو الذى يعين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، والى أى حدّ ينبغى أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك الى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ — ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغى أن يفعل وماذا ينبغى أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ — هذا هو على التحقيق علم السياسة — هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبيهات القيمة التى أضافها الى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فان السياسة تسير الممالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا اذا كانت لا تتلق مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، واذا كانت لا تجتهد فى اتباعه . وان البراهين التى يأتى بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسى هى قليلة الجدوى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالفرد . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات انما تتكون من الأفراد ، فينبغى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شىء . والا بقيت القواعد التى تنطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون فى الخطأ الذى وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس المملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ — فانه فى الواقع هو الذى يعين ... ... والى أى حد ينبغى أن يعلموها — على هذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر الى ذلك المبدأ السفسطائى الذى طالما حار به أرسطو نفسه (راجع ما يلى) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذى يكوّن ويحدد الخير والشر .

— العلم الحربى والعلم الادارىّ — من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ — ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم — هذا حق . ولكن اذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فانها ليست هى الواضعة لها ، وأقل من ذلك وضعها لعلم الاخلاق .

الأخرى . و بالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخيرَ الحقيق ، الخيرَ الأعلى للانسان .

§ ١٢ — ومع ذلك فن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد و بالنسبة للملكة . على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها .

§ ١٣ — حينئذ سندرس جميع هذه المسائل فى هذا المؤلف حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة .

§ ١٤ — يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل الوضوح الذى تستدعيه . ولكنه لا ينبغى أن يحتم الضبط فى كل مؤلفات العقل بقدر سواء ، أكثر مما يحتم ذلك فى كل مصنوعات اليد . فان الخير والعادل ، الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

— يكون غرض السياسة هو الخير الحقيق — تلك هى النتيجة المتطرفة وغير المسلمة لهذه النظرية . ولم يكن على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقتنع بأن السياسة تخطئ غرضها أكثر مما يخطئ الأفراد أغراضهم على ماهم عليه من ضعف ونقص .

§ ١٢ — الخير متماثل بالنسبة للفرد و بالنسبة للملكة — هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر، ولكن مع ذلك فإن عظم المملكة لايزال يعميه . ولا يرى أن الفضيلة هى أكمل فى الفرد بكثير مما يمكن أن تكون أبدا فى الجمعية الاحسن نظاما . و إن سقراط ليستطيع دائما أن يتحدى جميع الممالك أن تساويه فى الفضيلة .

§ ١٣ — حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة — فى آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو يرى كل مؤلفه فى الأخلاق كمقدمة بسيطة لمؤلفه فى السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل «فلسفة الأشياء الانسانية» كما يقول .

§ ١٤ — ان الخير والعادل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة — هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من السياسة ، فى حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

— كثيرة التباين — إن علم الأخلاق متى فُهم حق فهمه هو أقل خلافات من السياسة بكثير . وإن له عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تتزعزع .

الى حدّ أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخيْر يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لهما أى أصل فى الطبع. § ١٥ — اذا كانت مع ذلك الخيرات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحدّ. فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يجنون منها الا الشر. فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم. § ١٦ — على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه، ينبغى أن يعرف أن يكتفى برسم للحقيقة كثيف نوعا. ومتى كان التدليل غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يتحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك.

§ ١٧ — وبهذا التحفظ السمح فقط ينبغى أن يتقبل كل ما سنقوله هنا. وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشىء الذى يعالج. وربما يكون من وضع الشىء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل.

---

§ ١٦ — رسم للحقيقة كثيف نوعا — هذا ينبئ بعدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يلزم. على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التحاليل ما هو على أكمل ما يكون من الضبط.

§ ١٧ — أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل — إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة، فان علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات. وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون منتجة تماما كاستدلالات أى رياضى. وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا.

§ ١٨ — للانسان الحق دائمـا فى الحكم على مايعرفه ويكون فيـه قاضيا طيبا . ولكن للحكم على شىء خاص ينبغى أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشىء . ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشـياء . من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جدّيا . فانه ليس له تجربة فى شؤون الحياة . وبهـذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج نظرياتها . ينبغى أن يزاد على هـذا أن الشباب الذى لايستمع إلا لشهواته يستمع لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة، مادام أن الغرض الذى يرمى اليه علم السياسة ليس مجرّد معرفة الأشياء، بل هذا الغرض هو عملى قبل كل شىء .

§ ١٩ — حينما أقول الشـباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فإنه لا فرق البتة فى هذا الصدد . لأن العيب الذى أنبه اليـه لايتعلق بالزمن الذى عاشه الانسان، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة، وأنه لايترك قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء عقيمة تمـاما، كما هى بالنسبة للناس الذين هم فى ثورة الغضب يفقدون كل سلطان على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسيرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ، أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

§ ٢٠ — ولكن لنقتصر على هـذه الأفكار الاوليـة فى الحكم على أخلاق أولئك الذين يريدون تعاطى هذا العلم، وعلى الكيفية التى بها يتلقون دروسه، وعلى الموضوع الذى نتصدّى له هنا .

---

§ ١٨ — الشباب قليل الصلاحية — الفكرة صحيحة ، ولكنه استطراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف" وله فى ذلك بعض الحق .

§ ١٩ — من درس السياسة — وبالسبب عينه من درس الأخلاق الذى يقتضى أكثر من ذلك تلطيف الشهوات .

الباب الثانى

فى أن الغرض الأسمى للانسان باجماع الناس هو السعادة – اختلاف الآراء فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها – تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاء اليها – المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى يعيشها ، فالبحث عن اللذات كاف فى نظر العامى ، وحب المجد نصيب الطبائع الراقية وكذلك حب الفضيلة – عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة – احتقار الثروة .

---

§ ١ – لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأوّل . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا ، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما ، فلنوضح ما هو الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة ، وبالنتيجة الخير الأعلى الذى يمكننا أن نتبعه فى جميع أعمال حياتنا . § ٢ – وإن اللفظ الذى يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعامى كالناس المستنيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة ، وفى رأيهم العام ان طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الانسان سعيدا .

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير : الباب الأوّل والثانى . وفى الأدب الى أوديم : الكتاب الأوّل الباب الأوّل والثانى والثالث .

§ ١ – الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة – بقية الخطأ الذى ارتكب فى الباب السابق . – فى جميع أعمال حياتنا – إن جزءا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذى لا يستطيع أن يتدخل فى حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فمن السهل أن يرى أن سهو أرسطو هذا يتصل بجميع أوهام الأقدمين فى أمر الروابط بين المملكة والفرد . وهذه المزاعم لم تكن كلها باطلة ، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

§ ٢ – هذا الخير الأعلى السعادة – لاشك فى أن العامى يخلط فى لغته بين الخير الأعلى وبين السعادة ، ولكن لغة الفيلسوف ينبغى أن تكون أضبط ، فلا ينبغى لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العامى إلا أن يريد أن

§ ٣ — لكن انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة، العامى بعيـد جدّا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ — فالبعض يضعونها فى الأشـياء الظاهرة والتى تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشاريف، فى حين أن آخرين يضعونها موضعا آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عينه يتغير على الغالب فى هذا الموضوع . فالمريض يرى السعادة فى الصحة، والفقير فى الثروة، أو اذا كان الانسان مدركا جهله، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوّفة، ويجعلون منها صورة أعلى من الذى يتصوّرها هو . § ٥ — ولقد ظُن أحيانا أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر فى ذاته، هو العلة الوحيدة فى أن كل هذه الأشياء الثانوية هى أيضا خيرات .

§ ٦ — إن البحث وراء جميع الآراء فى هذه المـادة قد يكون تعبا لا فائدة فيه، وإننا لنقتصر على أكثرها انتشارا، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطا من الحق والوجاهة .

§ ٧ — على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقا عظيما بين النظريات التى تصدر عن المبادئ، والتى تنتهى الى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون فى أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة! ومن الصعب أن يوجد فى أفلاطون إبهام فى التعبير يمكن أن يفضى الى مثل هذا الخلط . ولكن أرسطو فى الواقع يبعد عن أستاذه، و يغلو فى أهمية السعادة .

§ ٤ — يضعونها موضعا آخر — إن قوله « موضعا آخر » عام، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتبصر ... الخ .

— يتغير على الغالب — تلك ملاحظة حقة، وكل واحد منا أمكنه فى غالب الأحيان أن يقنع نفسه بصحتها .

§ ٥ — ولقد ظن أحيانا — إنما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ — وقد كان الحق مع أفلاطون — لقد حار المفسرون فى تعيين الفقرة التى يشـير اليها أرسطو . و يظهر لى أنها تنطبق تماما على المناقشة الكبيرة فى الكتاب السادس من الجمهورية التى دارت على النهج المنطق

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيقي ينحصر فى الصدور عن المبادئ أو فى الصعود اليها . والشأن فى ذلك كالشأن فى مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحدّ، أو بالعكس من الحدّ الى القضاة .

§ ٨ ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشـياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة الينا وإما بصفة مطلقة . ربمـا يلزمنا أن نبتدئ بالتى هى مشهورة بالنسبة الينا . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأىّ كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل، وبالجملة مبادئ السياسة .

§ ٩ — المبـدأ الحق فى كل الأشياء انمـا هو الواقع . واذا كان الواقع نفسـه معروفا دائما بالوضوح الكافى، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . فمتى تمت للانسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الآخر الذى بصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يعجل الوصول الى نتائج قليلة المتانة كذلك . (ر. الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ — مشهورة على وجهين — هذا تمييز عادى عند "المشائين". راجع على الخصوص كتاب الأقيسة الأخيرة، الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة الينا هى تلك التى يعرّفنا الحس إياها ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاطلاق هى الأشـياء البديهية عند العقل ، وهى الأبعد عن الحساسية .

— مبادئ السياسـة — كان المنتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرسطو مازال مقتفيا نظريته .

§ ٩ — المبدأ الحق فى كل شىء انمـا هو الواقع — الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يبتدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) يذهب الى حدّ أن يهدر استقصاء العلل تقريبا .

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الانسان بحيث لا يعرف لا الواقع ولا العلة، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزيود" هذه :

"الأحسن أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا
يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن
يتبع رأيا حكيما لغيره، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم
الاستماع لأحد، ذلك فعل الأخرق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ — لكن لنرجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة بما يلق من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامية الغليظة اذن ترى السعادة فى اللذة، ومن أجل هذا هى لا تحب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادّى . ذلك فى الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تمييزها . أوّلها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا، ثم العيشة السياسية أو العمومية ، وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ — وإن أكثر الناس على ما يظهر هم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق، ويبرّر لهم فعلهم فيما يظهر،

— حكمة " هيزيود " هذه — " الأعمال والأيام " ر٣٩٣ طبعة " هينسيوس " . البيت الثانى الذى رواه هنا أرسطو ليس من شعر " هيزيود " على ما يظهر، وان كان قد قله " هينسيوس " فى طبعته ، إلا أنه نبه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التحريف والدخيل قديم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .

§ ١٠ — التى حدنا عنها — أحس أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

— خطأ تاما — هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبيعى . وان هذه المعانى بعينها قد حصّلت فى الأدب الى أوديم الكتاب الأوّل الباب الرابع .

§ ١١ — ان أكثر الناس — تنبيه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمننا أقل صدقا منه فى زمنه . ولكن

هو أن العـدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لاينتفعون به إلا فى أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بساردانا پال" .

§ ١٢ — على ضـدّ ذلك العقول الممتازة النشيطة حقا تضع السعادة فى المجد . لأن هذا هو فى الغالب الغرض العادىّ للحياة السياسـية . غير أن السعادة مفهومةً على هذا النحو هى شىء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التى يزمع البحث عنهـا هنا . فان المجد والتشاريف يظهر أنهـا ملك لأولئـك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . فى حين أن الخير كما نعلنه هو شىء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعه عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان فى الغالب لا يظهر عليـه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذه من فضيلته الخاصـة . يبغى الانسان أن يحوز إكرام النـاس العقلاء والملأ الذى هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التى يقدرها لنفسه .

§ ١٣ — أستنتج مـن هذا أن الفضيلة حتى فى أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هى بالأولى الغاية الحقة للانسان لا الحياة السياسية . غير أن الفضيلة نفسها هى بالبديهى ناقصة جدّا متى كانت منفردة ، لأنه ليس محـالا أن حياة المرء الملىء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلا وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لسوء الحظ لايزال أكثر مما ترغب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفرها هو أن يقل تدريجيا عدد هؤلاء الخلائق غير المهذبين .

— ساردانا پال — لاشك فى أن "شيشيرون" كان تحت نظره هذه الفقرة (تيسكولانس ك ٥ نمرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ — ملىء بالفضيلة — من الصعب أن يتصوّر ماذا تكون فضـيلة الانسان المستغرق فى النوم وعدم الفعل .

البتة تقرير أن الانسان الذى قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذى أفضنا الكلام عليه فى موسوعاتنا .

§ ١٤ — الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين فحصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما يلى .

§ ١٥ — أما العيشة التى لايقدّر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فتلك هى ضرب من القسر والجهاد المستمرين . غير أن الثروة بالبديهى ليست هى الخير الذى نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التى تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُتخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لايحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هى الحقة على رغم جميع المجادلات التى كانت هى موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

— قضية شخصية محضة — ر . حد القضية الشخصية فى الطوبيقا أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثانى ف ٥ و ٦ ان القضية النظرية هى دائما على شىء من الإشكال ان لم تكن على شىء من الباطل .

— فى موسوعاتنا — قلت «موسوعاتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولسنا نعرف على التحقيق ماهى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها "ديوجين" اللايرثى فى فهرسه وهى مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى " أوسطراط " ايضاحا آخر، فعلى رأيه أن اسم " أنسكايك " قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تبتدئ وتنتهى بطريقة واحدة . وقد انفرد "أوسطراط" بهذه الرواية .

§ ١٤ — فيما يلى — ر . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ — الثروة ليست هى الخير — يمكن أن يرى فى الكتاب الأول من السياسة فى الباب الثالث والرابع معان مماثلة تماما، وهى تحتاج الى التفات عظ .

الباب الثالث

المعنى العام للسعادة — انتقاد مذهب ("المُثُل") لأفلاطون — ردود مختلفة — الخير ليس واحدا ما دام أنه فى "المقولات" وأنه يوجد عدّة علوم للخير — فى أن الخير والخير يشتبهان — الفيثاغورثيون أو "إسفنسيف" — التميز بين الخيرات التى هى خيرات بذاتها و بين التى ليست خيرات إلا بسبب شىء آخر — صعوبات هذا التميز — آكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه فى الخيرات الخصوصية التى يملكها الانسان و يستعملها .

---

§ ١ — ربما يكون ملائما أن ندرس الخير فى معناه العام، فندرك اذن المعنى المضبوط الذى يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فانى لا أخفى أن بحثا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المُثُل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك فى أنه سيُعلم وسيرى كواجب حقيق من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أنى فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة و بين الحق، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا، نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق .

— الباب الثالث — الأدب الكبير الكتاب الأوّل الباب الاوّل . الادب الى "أو يديم" الكتاب الأوّل الباب الثامن .

§ ١ — بالنسبة لنا من الحرج بموضع — لا يتخذ أرسطو دائما مثل هذه الاحتراسات عند الطعن على أستاذه .

— الصداقة و بين الحق — هذه الفكرة قد كررت منذ أرسطو ألف مرة و إنها لفكرة جميلة . ولقد استعارها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يعتذر من انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يرعى الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويفتكر المسيو "كوزان" أن هذه هى أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كاميزاريوس" هذا التنبيه بعينه .

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هـذا الرأى لم يفعلوا ولم يقبلوا « مُثُلا » للأشياء التى كانوا يميزون فيها رتبـة للسابقية واللاحقية، تقول إلمـاعا : إن هذا هو الذى كان يمنعهم من أن يفترضوا « مُثُلا » للأعداد . فالخير مقول على السواء فى مقولة الجوهر، وفى مقولة الكيف، وفى مقولة الاضـافة . ولكن ما هو فى ذاته أعنى الجوهر هو بطبعه نفسـه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هى زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرّر بين جميع هـذه الخيرات « مثـال » مشترك .

§ ٣ — نضيف الى هـذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حينئذ الخير فى مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل، وفى مقولة الكيف إنمـا هو الفضائل، وفى مقولة الكم هو المقياس، وفى مقولة الاضافة هو النافع، وفى مقولة المتى هو الفرصـة، وفى مقولة الأين هو الوضع المنتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداهة الخير ليس ضربا من العام المشترك لجميعها. إنه ليس واحدا، لأنه إن يكنه، فانه لا يوجد فى كل المقولات، بل يكون فى واحد فقط .

---

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هـذا الرأى — الرد الاوّل : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مُثُل للأشياء التى هى تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . و إذن على حسب أرسـطو الخيرات هى تابعة هكذا فى المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للخير فى ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها مفندة إياه .

§ ٣ — نضيف الى هذا — الرد الثانى : الخير ليس واحدا ما دام أنه موزع ومختلف فى المقولات المختلفة .

§ ٤ — وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التى تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدّة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو فى الحرب علم الحركات العسكرية ، وفى المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجمباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء فى ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « فى ذاته » على كل شيء . بالنسبة للانسان فى ذاته ، وبالنسبة للانسان ، الحدّ هو حدّ واحد بعينه ، وهو حدّ الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . واذا كان الأمر كذلك فى هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير فى ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير فى ذاته هو أكثر خيرا من كل

---

§ ٤ — وفوق ذلك — الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ — الشيء فى ذاته — ضرب آخر من الردود : هـذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هى موجهة على وجه العموم لنظرية المُثُل بأسرها . ومهما يقل أرسطو فى ذلك ، فان هـذا التعبير « فى ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوّره . فانه يدل على العام الذى حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو فى مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسى فيه . إن أرسطو لا يرى أن الانسان فى ذاته والانسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر ضبطا ، وكان يلزم أن يعترف له بالفضل من أجله لا أن يعاب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبديا، ما دام فى جنس آخر أن بياضا يبقى سنين طوالا، لا يكون من أجل ذلك أشدّ بياضا من بياض لا يبقى إلا يوما واحدا . § ٧ — إن مذهب الفيثاغورثيين فى طبيعة الخير يظهر لى أكثر قبولا، إذ يضعون الوحدة فى السلسلة المرتبة التى فيها يضعون الخير أيضا . وهذا الرأى قد اتبعهم فيه "سفيسزيف" أيضا .

§ ٨ — لكن لنترك مناقشة هذه النقط الأخيرة التى ستجد موضعها فى محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفنيد الذى قدمناه آنفا فيقال : إن المُثُل التى عمدنا الى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، و إنها لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهى تلك التى تُبتغى وتحب وحدها، فى حين أن الأشياء التى

§ ٦ — بياض يبقى سنين طوالا — هذا رد يوشك أن لا يكون جديا أن تلحق الاشياء المادية الصرفة بمثال الخير . المدة هى عنصر معتبر فى مسئلة الخير، و إن أرسطو نفسه قد اعتدّ به فى صدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ — مذهب الفيثاغورثيين — ر . الميتافيزيقا الكتاب الأوّل الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤

§ ٨ — هذه النقط الأخيرة — فى محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين فى الميتافيزيقا فى الكتاب الذى ذكرته آنفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتابا خاصا بفلسفة "سفيسزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقط الاخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير، ولكن حينئذ لا أستطيع القول فى أى مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن فى الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا . و إن " أوسطراط " ليعطى لهذه الفقرة المعنى الاوّل أى المعنى الذى اعتمدته فى ترجمتى .

— على هذا التفنيد الذى قدمناه آنفا — النص ليس على هذا القدر من الضبط . و إن التأويل الذي أعطيته هو أيضا تأويل " أوسطراط " .

تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ — حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديهى أن يؤخذ على معنى مزدوج. فمن جهة الخيرات التي هى خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات فى ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرّد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات فى ذاتها على هذا الفهم هى حقيقة بينة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ — ولكن بديا ماهى بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات فى ذاتها ؟ هل هى الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افتكر ورأى ، أم هل هى أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هى تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات فى ذاتها . أم هل لا ينبغى أن يعترف مطلقا بخير إلا للمثال وللمثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ — ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هى أيضا خيرات فى ذاتها

---

§ ٩ — على معنى مزدوج — تقسيم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذى أجراه أرسطو فيما سبق على الافعال، الباب الاول الفقرة الثانية .

— تحت مثال واحد — كما يريده أفلاطون .

§ ١٠ — عبثا وغير مفيد البتة — لم يعبر أرسطو عن فكرته إلا بالنصف، فان المثال يكون عبثا وغير مفيد اذا ردّ الى ذاته وحدها، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آنفا .

§ ١١ — خيرات فى ذاتها . الخيرات التي تبتغى لأجل ذواتها فقط و بصرف النظر عن كل نتيجة أخـــرى .

يلزم أن يكون حدّ الخير بصراحة فى كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحدّ البياض الذى هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . و إذن بالنسبة للتشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود أغيارا مختلفة جد الاختلاف من جهــة أن كل هذه الأشياء هى خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذى يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٤ — ولكن كيف تسمى هــذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنهــا ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التى تخلقها المصادفة . فهل هى مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمى جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرّد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر فى الجسم له مشابهة بالفهم فى النفس . ومثل الشيء الفلانى الآخر له مشابهة بالشيء الفلانى الآخر .

§ ١٣ — ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال . لأنه إذا كان الخير الذى يسند الى أشياء بهذه

— تكون الحدود أغيارا — وهذا اعتراض جديد على نظرية المعقولات الكلية : الأشياء التى تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كلى واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه اذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التى يذكرها أرسطو هو مخالف ، فان حدّها من جهة كونها خيراتٍ عام لها ، و بالنتيجة واحد فيها جميعا . فى الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ — جزء آخر من الفلسفة — الميتافيزيقا أو الكاثيغورياس أى المقولات العشرة .

— وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال — أى إحالة مناقشة هــذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحدا كما يُدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثَمَّ أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه . وإذن فالذى نبحث عنــه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ — ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير فى علاقته مع الخيرات التى يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصــية التى تلائمنا، وربمـا نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أ كثر متى تنورنا فى هذه النقطة .

§ ١٥ — ومع اعترافى بأن هذا الرأى على شىء من الوجاهة عظيم يجب علىّ مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التى تقدّمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه، ولو أنها تميل إلى سدّ حاجاتنا، فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير فى ذاته، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

---

§ ١٤ — من المنفعة الكبرى — لم يكن لأفلاطون غرض آخر فى نظرية « المُثُل » ، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه فى الحياة العملية . فان " الفيدون " و " الجمهورية " و " القوانين " تثبت ذلك . ومن الغريب أن تلميذه ينكر فكرته تماما على هذا النحو .

— وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج — مقارنة مشابهة للقارنة التى اســتخدمها أرسطو فيا ســبق فى الباب الأوّل فى الفقرة السابعة .

§ ١٥ — ترمى إلى خير تطلبه — ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه ، فلاينبغى لها أن تشتغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا وخطرا أن الطب عوضا عن أن يشتغل بايتاء الصحة ، يذهب فيحقق

§ ١٦ — وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائك والبناء فى فنهما الخاص معرفة الخير فى ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل فى مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدّر عادة الصحة ، فإنه لا يقدّر إلا صحة الانسان، أو بعبارة أحسن إنه يقدّر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك فى هذا الموضوع .

فى الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله – ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم، وعلى الخصوص الخير الأخلاقى، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر فى نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفرا لعلم الاخلاق، والطبيب يؤدّى وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفا أكثر. أى أن المعرفة العامة للخير تنفعه تماما فى أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى اليه .

§ ١٦ – أحسن طبيب – يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن ينبه أرسطو الى أن التصور الذى تصوّره هنا ليس حقا تماما – الحائك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أن يعزل الفنى عن الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى، له دائما تأثير كبير فى كيفية فهم فنه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو فى جداله فى نظرية "المُثُل" لافلاطون كان دقيقا غير واضح . و إن هذا التعييب حق، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغى، اذ ظن أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستأهل الشرح والتفسير .

البـــاب الرابع

الخير فى كل صنف من الأشـياء هو الغاية التى لأجلها يُعمل الباقى — السعادة هى الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان ، فهى مستقلة وكاملة — السـعادة لاتفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة

---

§ ١ — لنعد مرة أخرى إلى الخير الذى نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بديًّا الخير يظهر مختلفا جدأ تبعا لصنوف العمل المتنوّعة ، وتبعا للفنون المختلفة . وحينئذ هو غيرٌ فى الطب ، غير فى فنّ الحركات العسكرية ، وهكذا بالنسـبة لجميع الفنون بلا تمييز . فما هو إذن الخير فى كل واحد منها ؟ أليس هو الشىء الذى من أجله يصنع كل الباقى ؟ فى الطب مثلا هو الصحة ، وفى فن الحركات العسكرية هو الظفر ، وهو البيت فى فن العمارة ، وهو غرض آخر فى فن آخر . لكن فى كل فعل ، وفى كل تصميم أدبى ، الخير هو الغاية نفسها التى تُبتغى . ودائمـا من أجل تلك الغاية يفعل الانسان باستمرار كل الباقى . وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل مايمكن الانسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تتجه كل أفعاله ، فهذه الغاية الوحيدة هى الخير كما يستطيع الانسان أن يتعاطاه . وإذا كان يوجد عدّة غايات من هـذا القبيل ، فتكون إذن هى الخير .

— الباب الرابع — الأدب الكبير الكتاب الأوّل الباب الرابع . والأدب الى أوديم . الكتاب الأوّل الباب الرابع والكتاب الثانى الباب الرابع .

§ ١ — الخير الذى نبحث عنه . الخير فى تطبيقاته ، الخير العملى .

— فى كل فعل ... فى كل تصميم أدبى — هذه هى بعينها الكلمات التى استعملها أرسطو فى أوّل هذا المؤلف (ر . الباب الأوّل ف ١) . وانه يذكر هو نفسه فى الفقرة الآتية أنه يرجع الى النقطة التى ابتدأ منها ، ومن الطبيعى أن يكرر تعابيره الخاصة .

§ ٢ — حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدّى مناقشتنا الى النقطة عينها التى كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد فى إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

§ ٣ — كما أنه توجد غايات متعدّدة على ما يظهر لى، وأننا نستطيع أن نبغى بعضها من أجل الأخرى، كالثروة مثلا والموسيقى وفنّ الناى وعلى العموم جميع هذه الغايات التى يمكن أن تسمى آلات، فمن البديهى أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا ، فهو على التحقيق الخير الذى نبحث عنه . وإذا وجد عدّة أشياء من هذا القبيل، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

§ ٤ — فعلى هذا المعنى، الخير الذى يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائيــة من الذى يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذى ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فان الكامل والنهائى والتام هو ذلك الذى هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

§ ٥ — لكن هاك على التحقيق الخاصة التى هى للسعادة على ما يظهر، فانه لأجلها، ودائمـا لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا الى شيء آخر . بل على

---

§ ٣ — اذا كان يوجد ... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدّة مرات، وسيعبر عنه عدّة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليــه أن يعبر بأكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدّة أغراض فتح لباب اللاأدرية والخطأ .

§ ٥ — السعادة — يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوره عن مركز أستاذه . إنه لا يستطاع أن تعار هذه الفقرة أكثر مما ينبغى من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فاننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، ما دام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شىء كان سواها .

§ ٦ — على أن هذه النتيجة التى وصلنا اليها آنفا يظهر انها تنتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نسنده الى الخير الكامل ، الى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شىء . وحينما نتكلم على الاستقلال لا نعنى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه ما دام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ — لاشك أن فى هـذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لا شك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحى بها للواجب وللخير إلا اذا كان المرء فاسـد الأخلاق . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أرقى من السعادة . ولكى نأخذ لغة أرسطو نقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متحدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألفاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأضبط والتكلم دائما على الخـير لا على السعادة حتى يتقى كل إبهام . على أن السعادة كما يحدّها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إبهاما من "مثال" الخير الذى طالما انتقده على أفلاطون .

§ ٦ — الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ...الخ — أفكار شريفة حقة ، وإنها لنادرة فى الزمن القديم . — بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا — ر . السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل محصل بألفاظه ك ١ ب ١ ف ٩ ترجمتى الطبعة الثانية .

لأنه اذا امتدّت هذه العلاقات لتتناول الأصول أوّلا ، ثم الفروع من كل الدرجات ، ثم أصـدقاء الأصدقاء ، فذلك رفع للأشياء الى اللانهائية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هـذه المسائل . والآن فان ما نعنى بالاستقلال هو هذا الذى ، مأخوذا على انفراده ، يكفى لصيرورة الحياة مرغوبا فيها ، ويجعل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ — لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوبا فيها أكثر من كل الأشـياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عددا مع شيء أيا كان ، فاذا وجب أن يضاف اليها أى شيء كان ، فمن البيّن أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضا مرغوبا فيه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هـذا الذى يضاف اليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظير . ما دام أن خيرا أكثر هو دائما مرغوب فيه أكثر من خير أقل . على هذا فالسعادة هى إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ — لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هى بلا معارضة أكبر الخيرات ، الخيرُ الأعلى ، يمكن أن يُرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

---

§ ٧ — مرة أخرى — قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عالج فيه أرسطو هذه المسئلة . أظن أنه فى نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيها عن الحدّ الذى يجب على المرء أن يحدّد به علاقاته لأجل أن يؤدّى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل ر . ما يلى ك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠

§ ٨ — أن تؤلف عددا — هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جدا وان كانت قد حيرت المفسرين كما نبه على ذلك المسيو "رل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء أيا كان الى السعادة لتكون مرغوبا فيها بذاتها .

— غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان — إنما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو نفسه ر . ما سبق ب ١ ف ١

§ ١٠ — ان آكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حينئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى وللمصور التماثيل ولكل فنى، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان، يظهر أن الخير والكمال هما فى الصفة الخاصة التى يتمونها . كذلك — على ما يظهر — الانسان يجب أن يجد الخير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ — ولكن اذا كان البناء والخرّاط الخ لهم صنعة خاصة وأفعال خصوصية، أفلا يكون للانسان من العمل شىء ؟ أتكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل، وعلى العموم كل جزء من البدن، يؤدّى بالبديهى وظيفة خاصة، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخّصة له . § ١٢ — أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حينئذ أن توضع خارج حدّ البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور ، وبالجملة لكل حيوان كما هى للانسان .

---

§ ١٠ — العمل الخاص للانسان — هذا فى الواقع الطريقة الحقة للوصول الى الغرض، ولكن أرسطو لم يستعملها بتحرّج .

— اذا كان ثمة مع ذلك — شك غير مفيد، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارته ما دام أنه سينفى فيما يلى .

§ ١٢ — حتى مع النباتات — راجع فى كل هذه المناقشة النصف فيزيولوجية . كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجمتى .

§ ١٣ — تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييزُ فى هذا الكائن بين الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل، والجزء الذى هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به فى التفكر . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة فى الفعل ، لأنها هى تلك التى يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذى يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ — حينئذ الوظيفة الخاصة بالانسان تكون هى فعل النفس مطابقا للعقل، أو على الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول: إن الوظيفة الفلانية هى بالجنس وظيفة الكائن الفلانى، فاننا نعنى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى، كما أن عمل الموسيقىّ يشتبه أيضا بعمل الموسيقىّ الطيب . وكما أنه فى جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذى يمكن أن يُتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقىّ لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقىّ الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

---

§ ١٣ — الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل — كل هذه التقاسيم مستعارة من أفلاطون، وإنها صحيحة تماما .

— على الخصوص من الخاصة فى الفعل — وليس بالقوة فقط، أى أن الخاصة باعتبار أنها تفعل الآن، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تفعل، أى باعتبار نظرى مجرّد .

§ ١٤ — فعل النفس مطابقا للعقل — ليس هذا هو السعادة، بل هو الواجب .

— هذا الكائن الراقى — مبدأ مهم جدّا موضوع فى قالب مشابه لهذا فى كتاب السياسة، وانه لايزال أشدّ عموما ر . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعتى الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التى أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانسانى هى غير مفيدة بل هزؤا .

للانسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هى فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هـذه الوظائف فى الانسان الراقى تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ — لكن الخير والكمال فى كل شىء يختلف تبعا للفضيلة الخاصة بهذا الشىء، وبالنتيجة الخير الخاص بالانسان هو فاعلية النفس التى تسيرها الفضيلة، فاذا كان يوجد عدّة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن . § ١٦ — زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خَطَّافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هى ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفى لجعل الانسان سعيدا محظوظا .

---

§ ١٥ — فاعلية النفس التى تسيرها الفضيلة — هذا التعريف محل للاعجاب . ولكن العقل والفضيلة يقودان بديًّا الى الواجب ، وثانويا الى السعادة . وهـذه النظريات مذكورة فى السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتى الثانية .

§ ١٦ — طوال حياة تامة بأسرها — اعتبارات نازلة فى مراتبها وليست عديمة الخطر .

— خطافة واحدة لا تدل على الربيع — مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

البـاب الخامس

فى أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لامناص منه — الزمان يتم هذه النظريات — لا ينبغى أن يلتمس الضبط فى جميع الأشياء على السواء — أهمية هذه المبادئ .

---

§ ١ — لنكتف الآن بهـذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التى ربما كانت مفيدة أن يبتدأ بتخطيط هـذا الرسم الناقص أوّلا لنرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فمتى أُحكم الرسم كان كل امرئ — على ما يظهر — قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هـذا التقدّم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خلق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد فى إتمام ما به من النقائص على التوالى .

§ ٢ — كذلك لا ينبغى أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكرر أنه ليس عدلا أن يُقتضى فى كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغى أن يُطلب فى كل حالة إلا ضبط مناسب للمادّة التى تُدرس فيها ، بل ينبغى أن يذعن المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

— الباب الخامس — ليس فى الأدب الكبير ولا فى أدب أوديم جزء يقابل هذا .

§ ١ — الرسم الناقص — ر . ما سبق فى الباب الأوّل ف ١٤

— ان الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هذا التقدّم — يعبر أرسطو عن فكرة مماثلة لهذا فى آخر المنطق «تفنيد السفسطائيين» ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتى . وهـذه النظرية هى مع ذلك حقة وعميقة جدّا . ومنه يرى أن فكرة التقدّم ليست جديدة .

§ ٢ — ما قيل آنفا — راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التى يطبقها . وهكذا فى الواقع يبحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لا يهمه منه إلا بمقدار ما ينفع فى الصناعة التى يزاولها . والآخر يدرســه فيما هو فى ذاته وفى خواصّه، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل فى غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه فى جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدّمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ — إن ســببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبغى الصعود إلى العلة فى جميع الأشياء على السواء . فإنه فى كثير من الأحوال يكفى أن يبيّن بجلاء وجود الشىء، كما يفعل بالنسبة للبادئ، لأن وجود الشىء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء، ومنها ما اكتشف بالحساسـية، وأخرى بنوع من العادة، وأخرى تأتى من أصل آخر . فينبغى تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التى توافق طبعه، وذلك أفضل ما يبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهــذه المبادئ أهمية كبرى فى الاستنتاجات وفى النتائج التى تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف فى كل شىء، وإنه وحده يكفى لإيضاح كثير من النقط فى المسائل التى يتناقش فيها .

— خشية أن تصير مقدّمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها — معارضة موجودة فى المتن وقد حاولت أن أحصلها .

§ ٣ — وجود الشىء هو مبدأ — راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩

— بالاستقراء ... بالحساسية — أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجمتى .

— بنوع من العادة — لأجل المبادئ الأخلاقية .

— من أصل آخر — هذا مبهم .

— البداية أكثر من النصف — مثل يستشهد به أرسطو فى كثير من المواطن وهو حق، ر . « تفنيد السفسطائيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتى . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجمتى الطبعة الثانية .

البـاب السادس

التدليل على صحة حدّ السعادة الذى عرض آنفا — لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التى يحملها عليها العوام . — تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية — السعادة تستلزم الفاعلية حتما — الفاعلية التى تسيرها الفضيلة هى الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهى توابع ضرورية لهـا على ما يظهر .

---

§ ١ — لأجل فهم المبـدأ المقرّر هنا حق فهمه لا ينبغى التمسك فقط بالنتيجة التى وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التى يتركب منها حدّ السعادة الذى أعطيناه، بل يلزم زيادة على ذلك الاستنارة بالاعتـداد بالمحمولات التى تُحمل عليها السعادة فى العادة، لأن الحقائق الواقعية هى دائمـا متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ — مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجيـة، وخيرات النفس، وخيرات البدن، فان خيرات النفس هى فى نظرنا تلك التى نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات .

— الباب السادس — الأدب الكبير، الكتاب الأوّل الباب الثانى . الأدب الى أوديم، الكتاب الأوّل الباب السادس والسابع .

§ ١ — بالاعتداد بالمحمولات — لقد آثرت هذا المعنى وان لم يكن بالضبط هو الذى اختاره المفسرون على العموم . وان تعبير المتن هو غير محدّد بالمرّة ، ولما كان فى وسعى اختيار التعبير، فقد التزمت هذا التعبير الذى يظهر لى أنه أكثر مطابقة لعادات أرسطو ، ويمكن الى حدّ ما أن يتمشى مع جهتى النظر جميعا . وقد فهم فى غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التى ارتآها فى السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سيلى فى هذا الباب ، وان ترجمتى قلقة متردّدة كعبارة المتن .

§ ٢ — مع أن الخيرات قد قسمت — هـذا التقسيم ليس هو تقسيم أفلاطون تمـاما الذى يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الهيـة . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمـل أرسطو

فان تعريفنا يسند الى النفس الخواص والأفعال التى تسيرها النفس وحدها . ويمكننا أن نقول : إن هـذا الحدّ جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأى القديم جدّا والمقبول بالاجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا و بعض أفعالنا هى الغرض الحق للحياة . لأن هذا الغرض حينئذ يكون حالا فى خيرات النفس وليس فى الخيرات الخارجية . § ٤ — وإن ما يؤيد حدّنا هو أن الانسان السعيد يلتبس عادة بالانسان الذى يسير سيرة حسنة و يفلح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح . § ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة فى الحدّ الذى وفيناه لهـا . لأن عند هؤلاء السعادة هى من الفضيلة ، وعند أولئك هى من التبصر ، وعنـد البعض هى الحكمة ، وعند آخرين هى كل ذلك مجتمعا ، أو شيء من ذلك يضم اليه اللذة أو على الأقل ليس مجرّدا من اللذة . ومنهم آخرون يريدون أن يُدخلوا فى هذه الدائرة — التى قد بلغت من السعة هـذا المبلغ — وفرةَ الخيرات الخارجية .

الخـاص ، ففى أدب أوديم ، الخيرات مقسمة الى نوعين فقط : خيرات فى النفس ، وخيرات خارجة عن النفس . الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٣ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

— الغرض حالا فى خيرات النفس — هذا هو المبدأ الحقيق . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائما . وذلك لأنه يخلط السعادة بغرض الحياة نفسه الذى جعله غالبا يميل الى الخيرات المـادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، فى حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة الى هذا الرأى .

§ ٦ — ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منـذ زمان طويل . والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المعقول أن نفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا فى الخطأ فى جميع النقط، وأنهم على الأقل قد أنعموا النظر فى بعضها بل فى الجميع .

§ ٧ — بديًا حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هى الفضـيلة، أو على الأقل فضيلة ما، لأن " فاعلية النفس المطابقة للفضيلة " هى أيضا جزء من الفضيلة . § ٨ — ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى فى حيازة بعض الملكات، أو فى استعمالها أى فى مجرّد القابلية، أو فى الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن توجد فى الحقيقة من غير أن تنتج أى خير، مثال ذلك فى رجل ينام، أو فى رجل يبقى غير عامل لأى سبب آخر . أما الفعل فهو على ضدّ ذلك لا يمكن البتة أن يكون فى هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يُفعل، وأنه فوق ذلك يفعل حسنا . إن الأمر هنا كالحال فى الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ — ومن المعقول أن نفرض — مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائما . وهو الذى أفاده شخصيا بعد ذلك، اذ تعرّض " ليبنتز " الى تزكيته وتقويم شهرته والتوفيق بينه و بين العلم الحديث . هـذا المبدأ يشرّف فطانة أرسطو، كما يشرف الذين يطبقونه فى العمل . فان من الكبر الذى لا يطاق أن يظن المرء أنه الوحيد فى اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ — فاعلية النفس المطابقة للفضيلة — هذا هو الحدّ الذى أداه أرسطو فيما سبق فى آخر الباب الرابع ف ١٤

§ ٨ — فى حيازة أو فى استعمال — هذا تمييز عميق تفرّد به أرسطو، و إنه أحد الأصول الرئيسة عنده للميتافيزيقا . وهو أوّل من فصل بوضوح بين القوّة و بين الفعل، أعنى بين الممكن و بين الواقع .

— كالحال فى الألعاب الأولمبية — مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا معا . ر. الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون فى المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر . كذلك أولئك الذين يسيرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا فى الحياة الى المجد والى السعادة . § ٩ — على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هى بذاتها مليئة بالمحاسن . أن يكون الانسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة الاختصاص . و إن الشيء يكون ذا محاسن فى نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذى يحب المسارح ، كذلك الأشياء العادلة تسر الذى يحب العدل، وعلى وجه أعم، الأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة . § ١٠ — اذا كانت لذات العامى هى متباينة ومتضادة فيما بينها، فذلك لأنها ليست بطبعها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التى تحب الجميل لاتتذوق إلا اللذات التى هى بطبعها لذات حقة . وهذه هى كل الأفعال المطابقة للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ — فإن حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا الى اللذة تأتى فتنضم اليها كنوع من الملحق أو التتمة، بل هى تحمل فى نفسها اللذة، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا آنفا يمكن أن يزاد أن ذلك الذى لايجد اللذة فى الأعمال الفاضلة ليس فى الحق

---

§ ٩ — هى بذاتها مليئة بالمحاسن — فى هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد . إن رضا النفس هذا المملوء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكتف بذاته ولا حاجة به الى متمم خارجى .

§ ١١ — لا حاجة بها أصلا — هذا بعض نظرية أفلاطون، وهذا هو كل الرواقية فى علم الأخلاق . و إن أرسطو ليظهر فى هذا المقام شدة ليست عادية عنده، و إنى لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع انتقاد "بروكر" و بعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذى لا يسره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذى لا يسره أن يباشر أفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ — اذا صح ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التى هى فى ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هى أيضا حسنة جميلة. وإنها لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها فى نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها، ويقدرها على وجه ما ينبغى كما قلنا . § ١٣ — وعلى هذا اذن تكون السعادة هى أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، فى آن واحد، لأنه لا ينبغى أن يفصل شيء من كل ذلك كما فعل" ديلوس " .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون
والحصول على ما يحب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هـذه المزايا توجد مجتمعة فى الأعمال الصالحـة، فى أحاسن أعمال الانسان، ومجموع هذه الأفعال، أو على الأقل الفعل الوحيـد الذى هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأُخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

---

§ ١٢ — اللذات الحقة للانسان — كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "ووظيفته الحقه" ليلخص بذلك النظرية المتقدّمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ — أحسن ما يكون — يظهر أنه ينتج من كل ما تقدم أن أحسن ما فى الانسان هو الفاعلية الفاضلة وليس هو السعادة .

— لا ينبغى أن يفصل شيء من كل ذلك — ربما يكون إدماج (كل ذلك) خطأ أيضا، لأن هـذا الإدماج يؤدى ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتى الذى يعطى أهمية أكثر من اللازم للخيرات الخارجية .

— العدل أجمل ما يكون — هذه الأبيات استشهد بها أيضا فى أوّل الأدب الى أوديم بتحريف طفيف . وتوجد أيضا فى أشعار " تيوغنيس " ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعتين .

§ ١٤ — ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نبهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجرّدا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ — وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه كريه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغير ذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ — على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

---

§ ١٤ — لاتستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية — هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامىّ لهذه الكلمة ، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبرة سقراط ببعيد ، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

— كما نبهنا الى ذلك — يظهر على ضدّ هذا أن أرسطو أيد آنفا رأيا مضادّا بالمرة .

— من المحال — هذا غلوّ فى التعبير صححه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ — وهناك أشياء أخرى أيضا — هذا انحراف أكثر فأكثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة ، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء أنه يفهم به السعادة ، بل المعنى الذى يفهمها به العامىّ . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا ينبغى أن يجعل منها الغرض الأعلى للحياة مادام أنها مفهومة هكذا ، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .

§ ١٦ — هذه الملحقات النافعة — يظهر على أرسطو فيما سبق أنه يهدرها ، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتناقض ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

البــاب السابع

السعادة ليست معلولة للصادفة ، بل هى هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا – شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى – هذه النظرية تأتلف تماما مع الغرض الذى ترمى اليه السياسة – الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة – لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجد – هل يشعر الانسان بالخيرات و بالشرور بعد الموت ؟

---

§ ١ – ذلك هو أيضا ماجعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا ، وأن يكسب السعادة بعادات معينة ، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة ، أو ما اذا كانت السعادة هى بالأولى نتيجة لمنحة الٰهية ما ، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ – والواقع أنه اذا كان فى الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس ، أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هى نعمة تأتينا من لدنهم . وإن الانسان ليرحب بهــذه العقيدة ، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ – على أنى لا أستبطن هذه المسئلة التى قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسلة الينا من لدن الآلهة ، واذا كنا

– الباب السابع – ليس له مقابل فى الأدب الكبير ، وأما فى الأدب الى أوديم فهوك١ ب ١ و ٢

§ ١ – يتساءلون – أرسطو يعنى أفلاطون بهذا . فان سقراط يتساءل فى «مينون» وفى «فروطاغوراس» وفى «الجمهورية» عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعينه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، فانه يمكن تعليم السعادة و إياها فى آن واحد . وانى لا أدرى لماذا يجد "غرف" هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضدّ ذلك عملى جدا ، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم ، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعلم . و يمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينتفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لاشيء من ذلك مع الأسف .

§ ٣ – بنوع آخر من أنواع الدراسة – قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد "أسطراط" على أن قال إن المقصود هو اللاهوت ونظرية العناية الالٰهية .

تحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهاد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون فى دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالبديهى شىء نفيس قدسى ونعيم حقيق . § ٤ — أضيف الى هذا أن السعادة هى بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما و بعنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ — اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرّد الاتفاق ، فان العقل يحملنا على افتراض أن بهذه المثابة فى الواقع يمكن الانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التى تتبع قوانين الطبيعة هى دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ — فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكمل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يُتصوّر أن أعظم وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ — ان حل النظرية التى نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذى أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هى فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ — أن السعادة هى ... ممكنة المنال لنا جميعا — فكرة حقة ومعزّية معا . و إن مشهد الحياة ليثبتها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيّرة شيئا من السعادة .

§ ٥ — اذا كان الأحسن — يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالانسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبعنا وأهليته ، والى فضل الله الذى أراد أن يعطينا اياها .

— التى تتبع قوانين الطبيعة — هذا هو التفاؤل الحقيق ، وهذا المبدأ هو الذى أكثر أرسطو من استعماله فى علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أفلاطون قد طبقه بطريقة أرق من ذلك فى المسائل الأخلاقية بجعله «المثال» (المعقول الكلى) للخير هو أرق جميع «المُثُل» (المعقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ — قلنا — فيما مر ب ٤ ف ١٤

داخلة فى السعادة ، و إما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة . § ٨ — على أن هذا هو موافق تماما لما كنا نقوله فى بداية هذا المؤلف ، فان غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع ، وعنايتها الأصلية هى بتكوين نفوس أهالى الوطن وتعليمهم — بتحسين حالهم — تعاطى جميع الفضائل . § ٩ — فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان . لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التى نخص بها الانسان . § ١٠ — ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد ، فان سنه مازالت لا تسمح بالأعمال التى ترتب السعادة ، و إن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب مايعطون من الأمل فيهم ، ما دام كما كنا قلنا سابقا يلزم

— داخلة فى السعادة — التى هى كذلك متحدة مع الفضيلة .

§ ٨ — فى بداية هذا المؤلف — ب ١ ف ٩

— عنايتها الأصلية هى بتكوين نفوس — واضح أن هـذا ليس من عمل السياسة . وقد انخدع أرسطو بأن خصص لها موضوعا على هـذا القدر من العلو . وان مشاهدة الحكومات التى كان يعرفها ، والتى أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأه . لا أقول : إن السياسة لا تتصدى أحيانا الى أعمال من هذا النوع ، ولكنها لم تنجح فيها ، وان المثل الذى تقدمه "اسبرطة" مهما كان عظيما من بعض الوجوه يبين كيف أن هذه المجهودات التى تبذلها السياسة عاجزة . وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما وترقيها وتقويها . ولكنها ليست هى التى تكونها بل علم الأخلاق .

§ ٩ — لا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان — هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق ، ولكنه لا يلتفت اليه على العموم ، فكم مرة لا يحسد الانسان بعماية قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات ! راجع فيما بعدُ هذه الفكرة عينها ك ١٠ ب ٨ فى آخره .

§ ١٠ — لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد — قضية مشكلة على ما يظهر . وإنها لصادقة تماما من جهة النظر التى يضع أرسطو نفسه فيها .

للسعادة شرطاها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماما . § ١١ — ان فى مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط فى مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" فى القصائد الحماسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب فى النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ — فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغى أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغى دائما الانتظار ورقبى النهاية . § ١٣ — ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تقرّر — كما يقول — أن السعادة هى استعمال ما للفاعلية .

— وشرط حياة كملت تماما — لم يتكلم أرسطو فيما مضى على هذا الشرط الثانى، وحسنا فعل، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التى وجهها هو نفسه آنفا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيئا فى أمر السعادة الا فى انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة فى الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفى الأدب الى أوديم ك ١ ب ١

§ ١١ — فى القصائد الحماسية . وفى بعض النسخ المخطوطة : "فى القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق فى اللغة اليونانية بين الروايتين إلا حرف واحد .

— ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا — لا ندرى لماذا . وغاية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ — جريا على حكمة "سولون" — وهى مذكورة أيضا فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محاورة "سولون" و "قريزوس" و "كايو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيرودوت" معلومات كثيرة .

§ ١٣ — بعد أن يموت — نتيجة غير مضبوطة . فى رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته انه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدّد هو نفسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكيم .

§ ١٤ — إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و" سولون " لايدعى ذلك أيضا ، واذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأى الضيق الى هذا الحدّ لا يلبث أن يكون أيضا مادة للخلاف . يظهر فى الواقع فى هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانيها الانسان كما يعانيها مدّة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك . مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أعمّ أنواع النجاح و بوائق الدهر التى تقع لأولادنا وذرارينا .

§ ١٥ — هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت فى النعيم نفسه، ويمكن فى آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب فى أشخاص ذرّيته. ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالحظ الذى يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا فى حظ مضاد تماما، لأن من البيّن أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على ألف وجه من وجوه النظر. لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذرّيته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا .

§ ١٦ — وفى الحق ان من جهة ، ليس أقل استحالة أن يُفترض أن لا شيء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم .

§ ١٤ — يظهر فى الواقع -- هذه هى النتيجة بعينها فى أسلوب آخر. وهى على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى .

§ ١٥ — هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر — انما هو أرسطو الذى يسند هذه الفكرة الى " سولون " لأن حكمته لا تذهب الى هذا الحدّ .

§ ١٦ — ليس أقل استحالة — أرسطو يترك المسألة محلا للتردّد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما . راجع فيما يلى الباب التاسع حيث يجيء بعض هذه المناقشة ثانيا .

الباب الثامن

لاحاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شيء آكد في الحياة الانسانية من الفضيلة — التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها — ان المحن تقوّى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلقه — ضرورة الخيرات الخارجية الى حدّ معيّن .

---

§ ١ — لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدّا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ — اذا كان يلزم دائما الانتظار ورقبى النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطاع إعلان سعادة الناس ، لا لأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيدا أن لا نعترف — فيما يخصه — بحق لا نزاع فيه؟ حجة باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يُدَّعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن نلحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

---

§ ١ — المسئلة الأولى — وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

— التي نضعها الآن — وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد " سولون " ليمكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ ٢ — كيف لا يكون سخيفا — هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرسطو كان يمكنه أن يوفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .

§ ٣ — على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرباء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ — لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس؟ ليس فى هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التى لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هى صاحبة الحكم الأعلى فى أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادّة هى التى تحكم بالحالة المضادّة . § ٥ — إن المسئلة نفسها التى نثير ثائرتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس فى الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حدّ ما هى عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشدّ إعلاء لقدر الانسان هى أيضا أبقاها . ذلك لأنّ فيها على الخصوص يحب الناس المبخوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبديهى السبب فى أنهم لا ينسون البتة أن يزاولوها .

---

§ ٣ — نوعا من الحرباء — تشبيه حسن جميل خصوصا لأن أرسطو لا يستعمل فى أسلوبه شيئا من هذه الأساليب الانشائية الا نادرا .

§ ٤ — الأعمال الفاضلة — نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تتفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

— وحدها صاحبة الحكم الأعلى فى أمر السعادة — لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ — ٥ ليس فى الأشياء الانسانية — تكريم جميل للفضيلة .

— المبخوتون حقيقة — أو بعبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

§ ٦ — حينئذ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، و إنه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائما أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها، و إنه كما يقال مربّع القاعدة .

§ ٧ — لما كانت عوارض القدر عديدة جدّا وذات أهمية مختلفة جدّا تارة كبيرة وتارة صغيرة، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة تصيّر الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجميلها، كما أن كيفية تصريفها تعطى بهاء جديدا للفضيلة . فاذا كانت على ضدّ ذلك غير ملائمة فانها تحطم السعادة وتكدر صفاءها، لأنها تحمل معها أحزانا وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرءُ بنفس طيبة شدائد عظيمة متعدّدة، لا بعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائيا فى حياة

---

§ ٦ — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .

— مربع القاعدة — هذه الحكاية هى من عند "سيمونيد" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضا فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان . وأرسطو يكررها فى البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سيمونيد". على أنى وأنا أترجم " مربع القاعدة " زدت على التعبير اليونانى لفظ "القاعدة" لأنه يعنى فقط "مربع".

§ ٧ — لا بعدم حساسية — هذا الحصر ضرورى جدّا ، ولم يعرف الرواقيون أن يأتوا به دائما كما يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بائسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسانَ الحكيم حقا يعرف أن يطيق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالقائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدّم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب "بريام" . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقده إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى خرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعةً واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدّر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدّة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظيمَ الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يمنعنا إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

---

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بائسا — هذا مبدأ أفلاطونىّ ورواقىّ .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدّا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه "أسعد حظا" يظهر أنه يعطى معنى أرقى فى درجات السعادة من لفظ "سعيد" .

— ليس له ألف لون — هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحرباء .

يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، فى حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية، لاطوال زمن ما، ولكن فى كل حياته؟ أم ينبغى أيضا إضافة هذا الشرط الصريح : أنه يجب أن يعيش على الاستمرار فى هذا الرغد، وأن يموت فى وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هى غاية وشيء نهائى تماما من جميع الوجوه ؟ § ١١ — اذا صحت كل هذه الاعتبارات، فاننا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التى جئنا على بيانها . ومع ذلك ليكن معلوما أنى حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يَكُونوه . ولكنى لا ألح بعدُ على هذا الموضوع .

---

§ ١٠ — فى حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية — هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هى التى تقضى نهائيا بسعادة الانسان .

— ولكن فى كل حياته — تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التى كان ينحى عليها آنفا .

§ ١١ — بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه — قيد حكيم للغاية، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التى فى نفوسهم منها . فلو كانوا أكثر اعتدالا فى رغباتهم، لكانوا أكثر سعادة .

البـاب التاســع

في أن حظ أولادنا وأصـدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهتم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هـذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر في سعادتنا أي تأثير كان نظرية جافة ، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادّة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لمـا أن حوادث الحياة كثيرة العـدد ، و بينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا ، بعضها يصيبنا عن قرب جدّا ، و بعضها يكاد لا يمسنا إلا مسًّا خفيفا ، فتمييز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنهـا هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحل بنا شخصيا ، بعضها تنوء بحمـله حياتنا ، والآخر لا يمسها إلا خفيفا جدّا ، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبهم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أوديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسئلة مسها مسا في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلاء . والظاهر يدل على تشويش في المتن ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبتدئ هنا ثانية ولا شيء يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادّة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهميـة كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائمـا ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهما كان موضعها من الغرابة .

التى نحسها يوجد فرق فى الإحساس بها مدّة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الكبائر أو الدواهى الخيالية التى هى قوام القصص المحزنة ، و بين الواقعىّ من هذه الحوادث المخيفة . § ٥ — هذه المقارنة تصلح لتفهيم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل و يتساءل عما اذا كان الموتى لا يزال بهم شىء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغى حقا أن يكون ضعيفا جدّا وغامضا، إما فى ذاته على الاطلاق ، و إما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثر من رغد عيش أصدقائهم أو بؤسهم، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حدّ جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدّر لهم أى تغيير من هذا القبيل .

---

§ ٤ — مدّة الحياة أو بعد الموت — أرسطو يقبل هنا بأصرح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وخلود الروح، و إن حكمه فى ذلك هنا لأقطع منه فى كتاب النفس وفى الميتافيزيقا . على أنه يردّ الجاذبية التى يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يعتقد بحق — هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

البـاب العـاشر

أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحنا — فى أن طبع الأشياء التى يمكن مدحها هو دائما اضافى وتبعى — الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها — نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة — السـعادة تستوجب احتراما ، لأنها أيضا المبدأ والعلة للخيرات التى نرغب فيها بسعينا للوصول إلى السعادة .

---

§ ١ — لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين الأشياء التى تسـتحق مدائحنا ، أو ما اذا كان ينبغى رصفها بالأولى بين الأشياء التى تسـتحق احترامنا . من المحقق أنهـا ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيهـا على ما يشاء . § ٢ — كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغى مدحه إلا لأن له طبعا ما ، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهـذه المثابة يُمدح الرجل العادل والرجل الشجاع ، وبالجمـلة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التى ينتجونها . وبهـذه المثابة أيضا يمدح الرجل القوى ، والرجل الخفيف فى الجرى ، وكل واحد فى نوعه ، لأن لهم استعدادا طبيعيا ما ، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما . § ٣ — وإنما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التى توجه الى الآلهة ،

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفى الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ — مدائحنا ... احترامنا — مسئلة دقيقة وجديدة . وربمـا كان أرسطو هو بين الفلاسفة الوحيد الذى اشتغل بها . وهى ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس ، وهنا يستمر فى السلسلة الطبيعية للمناقشات السابقة .

§ ٢ — شيء ممدوح فقط ... هذا نسبى دائمـا . إنه يُمدح نظرا لمـا يمكن أن ينتجه من الخير .

— له علاقة ما بشيء آخر — وبهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائمـا أحط مرتبة من الشيء الذى من أجله يمدح .

فانها تصيرهم سُخْرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائماً علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ — اذا كانت هذه هى الأشياء التى ينطبق عليها المدح، فمن الجلى أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكمل . ففى حق هذه ينبغى شىء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نُعجَب بسعادة الآلهة و بركتهم، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب الى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات، ولا أحد يفكر فى أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل، بل يعجب بها كما يعجب بالشىء الأقدس والأحسن .

§ ٥ — وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبرّر إيثاره للذة : وبملاحظة أنه لا يُثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنتج

§ ٣ — تصيرهم سخرة — فى تعبير المتن اليونانى غموض يسمح بجعل لفظ سخرة راجعا اما للمدائح واما للآلهة ، وقد اعتمدت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة فى الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجعه .

§ ٤ — الأشياء الأكمل — ذلك لأنها ليست بعدُ اضافية ، فلا يمكن أن يوجه اليها المدح ، بل الاحترام .

— أقربُ الى الآلهة — تعبير غريب من فم فيلسوف .

— يعجب بها — أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هى تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحذق شريف ، كما تذم اذا كان النجاح مسببا عن جناية .

§ ٥ — "أودوكس" — ر . ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تفاصيل عن ذلك الفيلسوف . وان النظرية التى ينسبها له هنا دقيقة التصوّر وإن كانت فى الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضدّ ذلك لأنها على الأكثر عادةً أحط من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبعة ديدو .

من ذلك أن اللذة هى فوق هـذه الأشياء التى يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن فى حق الله والكمال اللذين همـا الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما . § ٦ — ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هى التى تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس والى أعمـال الجسم على السواء . § ٧ — على أن فحص هـذا الموضوع فحصا مضبوطا ربمـا يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المـادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا ممـا قلنا آنفا أن السعادة هى أحد هـذه الأشياء التى تستحق احترامنا والتى هى كاملة . § ٨ — وفى النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السـعادة وحدها هى غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنـا المبدأ والعلة للخيرات التى نطلبها يجب أن يكون فى نظرنا شيئا قدسـيا محترما غاية الاحترام .

---

§ ٦ — مدائحنا العمومية — لا يرى لمـاذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدائح العمومية سواء بسواء .

§ ٧ — الكتاب الذين اشتغلوا ... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهـذه المدائح فى كتاب أفلاطون الموسوم "مينكسين" . ويوجد منها أيضا فى مؤلفات "ايزوقراط" ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر فى "الأنونيم دى ميناج" قد وضع كتابا فى هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ — لأن السعادة وحدها — المتن أقل ضبطا فى العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شيء ، غير أنى جاريت "أوسطراط" فى تأويله .

الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم السعادة ، ينبغى درس الفضيلة التى تؤتيها – الفضيلة هى الموضوع الأصلى لأعمال الرجل السياسى – لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبغى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغى أن تحد بها هذه الدراسة – الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جزآن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل – تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى ونباتى محض ، والى جزء يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له – تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

---

§ ١ – مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرةً بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ – إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع أشغال السياسى الحقيقى ، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ – وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شارعى "الكريتيين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين قد ظهروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ – واذا كانت هذه

– الباب الحادى عشر – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ – على حسب تعريفنا – راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ – إن الفضيلة هى ... السياسى الحقيق – راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المركز الذى يسنده أرسطو الى السياسة ، وهو خطأ بيِّن . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيق وبين الساسة العوام ، فمن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

§ ٣ – الكريتيين واللقدمونيين – راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريتية محللة فيهما تحليلا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البيّن أن البحث الذى نبحثه سيؤدّى تماما الغرض الذى اعتزمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ — على هذا حينئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة . لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانسانى وعن سعادة انسانية . § ٦ — حينما تقول الفضيلة الانسانية، نعنى فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هى فاعلية للنفس . § ٧ — تنتج من هذا نتيجة بينة وهى أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حدّ ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة، خصوصا أن السياسة هى علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ — منذ بداية هذا المؤلف — راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو : ان مصنفه فى الأخلاق ليس فى الحقيقة الا مصنفا فى السياسة . وان السياسة هى، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق الا تابعا له .

§ ٦ — فضيلة النفس لا فضيلة البدن — ان لفظ الفضيلة فى لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس، أما فى اليونانية فليس الامر كذلك تماما، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق فى الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هى وظيفة العقل، وهذه تتعلق به وحده على وجه الانفراد . وانه ليشترك فى الاخرى مع الحيوانات .

— كما قد علم — راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ — الى حدّ ما — بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدّا ولو أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .

— كما أن الطبيب — مقارنة صحيحة جدّا .

الانسانى . § ٨ — فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس، غير أن الدراسة التى نعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقافنا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا . وإن فحصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعبا أكثر مما يطلبه الموضوع الذى نناقشه هنا .

§ ٩ — على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض النقط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) . وانا لنستعير منها استعارات مفيدة، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ — أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمة، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبعهما، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحدب فى الدائرة، وتلك مسائل لا تهمنا الآن فى شىء . § ١١ — فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن تُعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتغذى حتى فى البذور

---

§ ٨ — فحصا أعمق — يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ — فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) — يظهر أن الأولى هو "إيزوتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها للرجل سياسى . راجع عبارة كهذه فيما بعدُ ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ — الآن — هذه المسائل مبحوثة فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفى الأجنة ، كما توجد متماثلة هى بعينها فى الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلّم هنا بالمماثلة لا بفصل . § ١٢ — تلك إذن قوة للروح عامة ومشتركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالانسان. أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدّة النوم. ولكن رجل الخير والشر ليس لها فى النوم شىء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر، وهذا هو الذى سوّغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون فى شىء عن البؤساء مدّة نصف حياتهم . § ١٣ — وفى الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للخواص التى تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة، إلا أن يُفترض أنه حتى فى هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العامى .

§ ١٤ — لكنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأوّل للنفس، وأترك الى ناحية خاصةَ التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل فى أمر الفضيلة الانسانية التى نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ — الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا فى النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود. إنا لنعرف فى الواقع ونمدح فى الانسان القنوع الذى يملك نفسه، وحتى فى الانسان غير المعتدل الذى لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذى هو ذو عقل، والذى

§ ١٥ - طبع آخر — هــذا هو التمييز الذى ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هى أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فيلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوهما بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسـير بطبعه ضدّ العقل يقاتله و يعانده، و إنه كأعضاء الجسم التى قد ساء وضعها بعـد عارض، فتنحرف الى الشمال متى أريد أن تتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الاطلاق فى أمر النفس ، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائمـا الى اتجاه مضادّ لعقولهم . § ١٦ — والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذى حركاته قليلة الانتظام الى هذا الحدّ، فى حين أننا لا نراه فى النفس، ولكن هـذا لا يمنع من الاعتقاد بأن فى النفس شيئا هو ضدّ العقل يعارضه و يسير ضـدّ اتجاهه . § ١٧ — كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف الى هـذا الحدّ، تلك مسألة لاتهم هنا البتة. ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفا . فهو فى الانسان الذى يعرف أن يكون قنوعا يطيع العقل . و إنه لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعا له عنـد الرجل الحكيم والشجاع، لأنه ليس به شىء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ — حينئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه فى حين أن الخاصة النباتية لا تشاطر العقل فى أى شىء كان، فالجزء الشهوىّ وعلى أعمّ من ذلك الجزء الغريزىّ يشاركه فى قدر معين، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل و يطيعه ، كما نطيع عقول آبائنا وأصـدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يُخضع

— اتجاه مضاد لعقولهم — راجع ماسيجىء فى نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ — نصيبه من العقل — أى أنه عاقل من جهة أنه يطيع العقل الذى محله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ — الجزء غير العاقل — كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

— الجزء الشهوىّ — ان أرسطو يسـتعمل هنا الكلمة التى استعملها أفلاطون للتعبير عن هـذا المعنى، و يمكن أن يقال أيضا بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما يثبت أيضا ان هـذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس، وفى فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ — لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف، وسيميز فيــه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يُستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ — الفضيلة فى الانسان تقدّم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق، فمن بين الفضائل بعضُها نسميها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقيــة . فالحكمة أو العــلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر نثنى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نَصِف بالفضيلة أيّها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

— لبراهين الرياضيات — فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شىء من الاختيارى، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ — تقدّم لنا أيضا — نظرية عميقة أن يُربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جزء النفس الذى لاعقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز، وأنه ما كاد يزيد على أن نبه إليه . ولم يحصّل قوله هذا مرة ثانية فى الاجزاء الأُخَر من مؤلفه، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

— الحكمة أو العلم — اضطررت أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

— لمدحنا — قد رؤى آنفا المعنى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . انما تمدح الفضيلة لأنها ارادية . يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصــة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢ أيضــا .

الكتاب الثانى

نظـــرية الفضــــيلة

البـاب الأوّل

في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية – الفضيلة لا تتكون إلا بواسطة العادة – الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحيلها الى ملكات محدّدة معينة بالاستعمال الذى نستعملها فيه، فان المرء لايتعلم احسان الفعل الا بأن يفعل – الأهمية القصوى للعادات، فينبغى أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

§ ١ – لـما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلى، والآخر أخلاقى، فالفضيلة العقليــة تكاد تنتج دائمـا من تعليم إليه يسند أصلها ونموّها، ومن هنا يجىء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنهـا تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمــة الشيم عينها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .

§ ٢ – لا يلزم أزيد من هــذا ليبين بوضــوح أنه لا توجد واحدة من الفضــائل

– الباب الأوّل – الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ – من تعليم – يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

– بتغيير خفيف – فى اليونانية التقارب ظاهر جدّا، فان الكلمة التى تدل على العادة، والكلمة التى تدل على الأدب هما تقريبا شىء واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانيــة ممدودة . وهذه الأفكار مكررة تقريبا كلمة بكلمة فى الأدب الكبير وفى أوديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ — حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضدّ ارادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وإن العادة لتنميها وتتمها فينا .

§ ٤ — وفوق ذلك بالنسبة للخواص التى هى ملكنا بالطبع، فاننا ليس لنا بادئ الأمر إلا مجرّد القدرة على استخدامها، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التى تخرج منها . ويمكن أن يُرى مثل مبين من هذا فى الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستى النظر والسمع، بل بالضدّ أننا قد استخدمنا

§ ٢ — تكون فينا بالطبع — انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إياها، مادام أن أرسطوموافق على أنه لأجل تكوينها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التى يتعلق بنا نحن تميتها أو تركها تنعدم .

— أشياء الطبع — هذا حق بالنسبة للظواهر الطبيعية التى هى ضرورية، ولكنه ليس كذلك فى حق الانسان الذى له منحة الحرية، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلى .

§ ٣ — الطبع قد جعلنا قابلين لها — هذه النظرية تناقض بالجزء سابقتها كما هو ظاهر .

§ ٤ — فى الحواس — التى هى فى الواقع من أشياء الطبع .

— فانه ليس بكثرة النظر — هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا غير والأذن للسمع لا غير . فان العادة مهما طالت لا يمكن أن تغير استعمالها، ولكن من المحقق أن العادة تجعل الانسان يحسن النظر، وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كفعل كل الخواص التى تستعمل .

هاتين الحاستين، لأننا كنا نملكهما، ولم نملكهما قطعا بعلة أننا قد استخدمناهما . والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل، فاننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها قبلا . فالحال فيها كالحال فى جميع الفنون الأخرى، لأنه فى الأشياء التى لا يمكن فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بممارستها . وحينئذ يصير الانسان معمارا بأن يبنى، و يصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل، وحكيما بمزاولة الحكمة، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ — وما يجرى فى حكومة الممالك يثبته جليا، فان الشارعين لا يصيّرون الأهالى فضلاء إلا بتعويدهم ذلك . وتلك هى على التحقيق الارادة الجازمة لكل شارع . و إن أولئك الذين لا يؤدّون هذه المهمة كما ينبغى يخطئون الغرض الذى يقصدون . وهذا هو ما يقرر كل الفرق بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ — كل فضيلة أيا كانت تتكوّن وتفسد بالوسائل عينها و بالأسباب عينها، كما يتكوّن الانسان و يفشل فى كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق . إنه كما قلنا بلعب القيثارة يتكوّن الموسيقيون المحسنون فى الصنعة والرديئون فيها . و بواسطة الأعمال المجانسة يتكوّن المعمار يون، و بلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن . اذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب، و يكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن الأمر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم يبين كيفية إحسان العمل،

§ ٦ — كما قلنا — أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

— جميع أولئك الذين يمارسون أى فن — يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفى أن تمارس الموسيقى، بل لا بد أيضا من أن يكون الطبع قد أعطاك أصل القريحة الموسيقية . وكذلك الحال فى فن المعمار، العمل ينمى العبقرية ولكن لا يقوم مقامها .

ويكون الفنيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .

§ ٧ — والأمر كذلك على الاطلاق فى الفضائل . فإنه بسلوكنا فى المعاملات المتنوعة التى تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا فى الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا فى آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر هؤلاء بهذه الصفة فى هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادّة، وبالاختصار فان الملكات لا تأتى إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التشبث مع التحرّج بأن لا تؤتى أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تتشكل حتى على الفروق بين تلك الأفعال وتتبعها . وعلى هذا فليس بشىء صغير الأهمية أن نتخذ منذ الطفولة وباكرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضدّ ذلك نقطة كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هى كل شىء .

---

§ ٧ — فإن الملكات — التى بها يقال على انسان إن له الخلق الفلانى أو الفلانى .

— التشبث مع التحرج ... نتخذ منذ الطفولة — نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .

الباب الثانى

ان المصنَّف فى علم الأخلاق لايمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردّد الحتمى للتفاصيل التى يتدخل فيها — ضرورة الاعتدال — كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ — شىء لاينبغى أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلَّف الأخلاق ليس نظريا محضا، كما قد يكون الشأن فى كثير سواه . فليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هـذه الأبحاث، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضرورى إذن أن نعتبر كل مايتعلق بالأفعال لنتعلم إتيانها، لأنها هى صاحبة السلطان فى التصرف فى خلقنا، وفى اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ — مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغى فى العمل اتباع العقل القيم، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعدُ ماهو العقل القيم وما هى علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ — لنتفق بادئ بدء على هـذه النقطة وهى أن كل مناقشة تورَد على أفعال الانسان لايمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجردا عن الضبط كما قد نبهنا اليه بادئ الأمر، لأنه لايمكن أن يُطلب الضبط فى الأدلة إلا بمقدارما تحتمله المادّة الواردة

---

§ ١ — ليس نظريا محضا — مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا فى أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ — مبدأ مسلم به على العموم — فى المذهب الفيثاغورثى والمذهب الأفلاطونى .

— فيما بعد — لقد ظُنّ أن سوف لا يوجد فى أرسطو هذه المناقشة التى يذكرها هنا . ولكنها مسطورة فى الباب التالى، وعلى الخصوص فى الباب الاول من الكتاب السادس .

§ ٣ — بادئ الامر — راجع ماسبق ك ١ ب ١ ف ١٤.

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم لايمكن أن تقبل حكما ثابتا مضبوطا، شأنها فى ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ — لكن اذا كان فى الدراسة العامّة للأفعال الانسانية هـذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تحتمل إلا ضبطا أقل من ذلك أيضا . لأنها لا تقع تحت حكم فنٍّ منتظم، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التى هو فيها، كما هو الحال فى فن الطب وفى فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ — على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التى نشرع فيها، فانها لا تثنى عن محاولة تحقيق النفع بإتمامها .

§ ٦ — بديًّا يجب أن يلاحظ أن الأشياء التى من قبيل ما نشتغل به الآن هى أيضا على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثر وإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

— حكما ثابتا مضبوطا — إن لعلم الاخلاق قوانين كلية غير متغيرة، و إن أرسطو يظهر عليـه غالبا أنه ينساها . *وفى الحق أن الناس لا يراعون دائما هذه القوانين، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه فى أن* يوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردّد، وان تجويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

— الحالات الصحية المختلفة — وهذا أيضا ربما كان غير مضبوط ، وان لقانون الصحة قواعد مقرّرة لا يسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ — فن منتظم ... قاعدة صريحة — أفكار غير حقة غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدّة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية فى الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة ، فان الشدّة المفرطة فى التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا فى الشرب والأكل ، فان كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة ، أما على ضدّ ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم ، فانها توجد الصحة وتنميها وتحفظها . § ٧ — والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شىء ، ويفرّ من كل شىء ، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقتحم جميع الأخطار هو متهوّر . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تنعدمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط ، ولاتبقيان إلا بالتوسط . § ٨ — ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموّها وفقدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

---

§ ٦ — الشدّة المفرطة فى التمرينات البدنية — راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا *الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز التاج فى الألعاب الأولمبية وهو صبى ، فلن ينال جائزة* فيها بعد أن يصير رجلا ، لأن التمرينات العنيفة جدّا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ — والحال كذلك تماما — تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قيّمة وصحيحة فى العمل وحقة فى النظر متى عرف التزام الحدود التى حدّدها أرسطو نفسه .

— كالمتوحشين سكان الحقول — وضعنا هذا الفرع من الجملة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

— ولا تبقيان إلا بالتوسط — هذا مضبوط جدّا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولنبين هــذا بمثل من الأشــياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتى من كثرة الغذاء الذى يتناوله الانسان والأتعاب المتكررة التى يعانيها . وعلى المقابلة فان الانسان الذى تقوى هكذا يزيد احتماله لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنســبة للفضائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذى قبل . وترد الملاحظة عينها على الشــجاعة ، فاننا باعتيادنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصــير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحســن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

البـاب الثـالث

لكى يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التى يجدها بعد الفعل — الخيّر يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر — حكمة أفلاطون — فى تأثير اللذة والألم فى الفضيلة تأثيرا عظيما — حسن التصرف أو سوءه فى اللذة والألم هو مناط التمييز بين النـاس — علما الأخلاق والسياسـة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص باللذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف .

---

§ ١ — علامة ظاهرة للملكات التى نحصـلها هى اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا و يعقبها . إن الانسان الذى يمتنع عن لذات الجسم و يرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذى لا يحتمله إلا بأسف عنده شىء من عدم الاعتدال . والانسان الذى يقتحم الأخطار و يرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذى يضطرب فيها هو جبان . ذلك فى الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذى يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعـل الخير . § ٢ — من أجل ذلك ينبغى منـذ الطفولة الأولى كما يقول بحقٍّ أفلاطون أن نوجّه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا فى الاشياء التى ينبغى أن نضعها فيها . وفى هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ — وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجته إما اللذة

— الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

§ ١ — اللذة أو الألم — ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها فى نفسه وفى غيره .

— طلب اللذة يدفعنا الى الشر — يُرى بسهولة على أى معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هى والتى تليها .

§ ٢ — كما يقول بحق أفلاطون — ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٥٤ و ك ٢ ص ٧٢ و ٩٠ من ترجمة كوزان .

و إما الألم . وهـذا هو دليل جديد على أن الفضـيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا . § ٤ — وهـذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التى تتبـع أفعالنا أحيانا . هـذه العقوبات هى بوجه ما علاجات، والعلاجات لاتفعل عادة وفى مجرى الأمور الطبيعى إلا بالأضداد . § ٥ — يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل ملكة للنفس هى بطبعها الحقيق ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التى تصـيرها بالطبع أحسن أو أقبح . و إن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم متى طلب الانسان أحدهما أو فرّ من الآخر فى حين أنه لا ينبغى له ومن غير تقدير للظرف الذى فيه يحصلهما، ولا للطريقة التى بها ينبغى تحصيلهما أو بارتكاب كثير من الخطيئات الأخرى المجانسة التى يسهل على العقل تصورها، ولهذا استطاعوا أن يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التى هى فيها خالية من التأثر وفى راحة تامة . ولكن هذا التعريف ليس حقا، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغى، ولم يُعْنَ باضافة بعض شروط اليـه فيقال : « أن ينبغى » أو « أن لا ينبغى » أو « متى ينبغى » وتعديلات أخرى يمكن ادراكها بسهولة .

---

§ ف ٣ — أن الفضيلة تتعلق فقط — الفضيلة الأخلاقيـة على الأخص فى ذلك أكثر من الفضيلة العقلية .

§ ٤ — العقوبات — فانها لما كانت مرة وفاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن الخطيئة التى تعانى العقوبات شفاءها كانت لدينا حلوة وسببت لنا لذة .

§ ٥ — ما قلناه آنفا — فى الباب الأوّل ف ٦

— كيف أمكن تعريف الفضائل — هـذا التعريف محصل أيضا فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤ ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر فى تلك الفقرة ولا فى هـذه لمن هذا التعريف . و يمكن الظن بأنه من مذهب الكلبيين، ثم اتخذه بالجزء بعـد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وانّ أرسطو قد أصاب كل الاصابة فى تفنيده .

§ ٦ — يجب حينئذ أن يقرر مبدئيا أن الفضيلة هى ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والرذيلة هى على التحقيق ضدّ ذلك . § ٧ — هاك ملاحظة تفهمنا بأجلى من ذلك أيضا جميع الابحاث المتقدّمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضا ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هى الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضارّ ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هى بديًّا إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فانها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحرّ ما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهرا من اللذة . § ٨ — نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التى فيها لا نكاد نَرَثّ قد غذيت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان تأصل فى حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفى حين أن اللذة والألم فى اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماما كثيرا أو قليلا .

§ ٩ — هذا هو ما يجعل ضروريا جدّا أن هذه الدراسة التى تلى يجب أن تحمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسىء التلذذ أو التألم .

---

§ ٧ — الخير والنافع والملائم — على هذه النماذج الثلاثة تبنى علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيرى بعد فى الكتاب الثامن والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ — منذ طفولتنا الأولى — فكرة مستعارة من أفلاطون .

— غذيت ... وتلوّن بجميع ألوانها — تعابير مجازية عظيمة ونادرة جدّا فى أسلوب أرسطو .

§ ١٠ — تنبيه آخر : إن قهر اللذة هو أيضا اصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط" . اذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب ما دام أن فى الأمور التى هى أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر فى أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلتاهما بدرس اللذات والآلام . لأن هذا الذى يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيّرا والشرير هو الذى يسىء استعمالها .

§ ١١ — على هذا اذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تشتغل فى الحقيقة إلا باللذات والآلام، وأنها تنمو بالأسباب التى تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها،وأنها تفعل وتمرن على هذه الاحساسات نفسها التى منها تولدت . تلك هى المبادئ التى وضعناها آنفا .

---

§ ١٠ — كما يقول "هيرقليط" — فى الأدب الى أويدم ك٢ ب٧ ف٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنص وقد أغفله أرسطو هنا . وهو مستشهد به أيضا فى السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجمتى الطبعة الثانية . ومع ذلك فان "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة .

البـاب الرابع

ايضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتى أفعال الفضيلة – الفرق بين الفضيلة و بين الفنون العادية – ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات – الشرط الأوّل هوالأقل أهمية – الكيفية الغريبة لعوام الناس فى التفلسف وفى إتيان الفضيلة – إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية فى ذلك .

§ ١ – ربما يسأل عماذا نعنى بقولنا إنه يجب ليصير الانسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عفيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه اذا عمل المرء أعمالا عادلة وزايل أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه اذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوى وموسيقار من قبل .

§ ٢ – أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى فى الفنون العامية؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شىء صحيح فى الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر و إرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشىء من الأجرومية واشتغل به أجروميا أى على حسب قوانين الأجرومية التى يعرفها والتى

– الباب الرابع – الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

§ ١ – بقولنا – راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأوّل نظرة أنها دقيقة ، ولكنها فى الواقع مهمة جدّا وتستحق أن تناقش . فان العادة تكوّن الفضيلة أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا لمجرّد أنه أتى عملا فاضلا اتفاقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

§ ٢ – أليس أحق من هذا أن يقال – إن التردّد الذى يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا فى المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبق الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هى مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا فى أى فن لمجرّد أنه نجح مرة فى هذا الفن . بل لا بد من العلم بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ — ويوجد أيضا فرق ينبغي ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التي تنتجها الفنون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها، ويكفي حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما . فالشرط الأوّل أن يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفنون الأخرى لا يحسب أيّ حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضدّ من ذلك فيما يختص بالفضيلة، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لها أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمرّ لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ — على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

---

§ ٣ — ليست عادلة ومعتدلة — تمييز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غير نية يعقدها الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورية لتكوين الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أظن البسيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .

— العلم هو نقطة قليلة القيمة — لا شك في أن أرسطو يرمي الى نظرية سقراط وأفلاطون التي طالما انتقدها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطي هنا الشرط الأوّل وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها النـاس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ — حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضـلا . § ٦ ولكن عامة النـاس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجائهم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصّلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا ممـا يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام بأن يعالجوها على هـذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

---

§ ٤ — كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ — أن يصير البتة فاضلا — بالمعنى الذى وضح آنفـا ، والذى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يسمّى فضلاء الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عالمين ماذا يفعلون .

§ ٦ — بالتجائهم الى أقوال فارغة — انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان .
— ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى — تشبيه بليغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضـيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من النـاس الا القليل وان كانت ممكنة المنال لجميع الناس .

البـاب الخامس

النظرية العامة للفضيلة — يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والعادات — حدّ الشهوات والخواص — الفضائل والرذائل ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ — أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هى الفضيلة . ولما أنه ليس فى النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ — أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، و بالاختصار كل الاحساسات التى تجرّ على أثرها ألما أو لذة . وأسمى خواصّ تلك القوى التى تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات ، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب و بأن نحزن و بأن نرحم . وأخيرا أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقىّ — طيبا كان أو خبيثا — الذى نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب ، إذا نحن أحسسناه بشدّة أكثر مما ينبغى أو برخاوة أكثر مما ينبغى

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٢

§ ١ — أو انفعالات — قد زدت هذه الكلمة كتفسير لايضاح الأخرى وتمامها .

— الملكات المكتسبة أو العادات — حالها كالسابقة فان كلمة «عادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ — اسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل فى نفس معنى كلمة "الشهوة" التى عنون بها "ديكارت" أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

— اسمى خواص — الكلمة التى يستعملها هنا أرسطو هى كلمة "القوى" .

— الاستعداد الأخلاقى — أنا الذى أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خبيث، وإذا نحن أحسسناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب . وعلى هذا النحو يكون الحال فى سائر البقية .

§ ٣ — ينتج من هذا أن الفضائل والرذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا أننا فى الواقع لا نسمى طيبين أو خبيثين تبعا لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعا لفضائلنا ورذائلنا . وثانيا أن الانسان ليس ممدوحا ولا مذموما بسبب الانفعالات . فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذى يخاف ، ولا هذا الذى يغضب بوجه عام مطلق ، بل إنه لا يذم إلا الذى يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضدّ ذلك نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التى تبدو منا .

§ ٤ — وفوق ذلك فانّ وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ، فى حين أنّ الفضائل هى ارادات قد فُكِّر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فعل الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا انفعلنا بها ، فى حين أنه لا يقال فى حق الفضائل والرذائل : إننا نعانى انفعالا أيا كان ، بل يقال فقط : إن لنا استعدادا أخلاقيا ما .

§ ٥ — وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجرّدة ، لأنه لا يقال علينا : إننا فضلاء أو أشرار لمجرّد أن لنا خاصة التأثر بالانفعالات . كما أن هذا ليس سببا

§ ٣ — ليست ... انفعالات — ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على حسب القدر الذى نشعر به وعلى حسب الأشياء التى تطبق عليها . وعلى ضدّ ذلك الفضيلة فانها دائما حسنة ليس غير . والرذيلة هى دائما قبيحة ليس غير .

— ليس ممدوحا ولا مذموما بسبب الانفعالات — بهذا السبب عينه لا يمكن أن تكون الانفعالات حسنة ولا قبيحة .

كافيا فى أن نمدح أو نذم . وزيادة على هـذا فان الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة، أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر كما قلنا آنفا .

§ ٦ — نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص فيبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه العموم .

---

§ ٥ — كما قلنا آنفا — راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع لا يعطينا الا استعدادات وقابليات، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .

§ ٦ — عادات أو ملكات — هذه النتيجة هى التى تنتج طبعا من جميع المناقشات السابقة، ويمكن أن يلاحظ أن أرسطو قد أطال فى مقدماتها .

البـاب السادس

في طبيعة الفضيلة — أنها بالنسبة لأى شيء كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشيء وتمامه — فضيلة العين وفضيلة الحصان — حدّ الوسط في الرياضيات — الوسط الأخلاق أصعب في إيجاده — الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا — الافراط أو التفريط في وجدانات الانسان وفي أفعاله — الفضيلة تتعلق بارادتنا — أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط — استثناءات .

§ ١ — لا ينبغى الاكتفاء بالقول — كما يفعل هنا — بأنّ الفضيلة هى عادة أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أىّ كيفية هى على الخصوص .

§ ٢ — لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هى بالنسبة للشيء الذى هى فضيلته ما يُتم حسن الاستعداد لها و يؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدّى وظيفتها كما ينبغى . لأن لفضيلة العين الفضل في أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان، فانها هى الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

— الباب السادس — في الأدب الكبير ب ٨ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣

§ ١ — لا ينبغى الاكتفاء — يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الا مجرّد رسم يتصدّى مع ذلك الى الضبط والتحقيق .

— عادة أو كيفية — تفسير ضرورى لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوّتها .

§ ٢ — بالنسبة للشيء الذى هى فضيلته — يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لى ان كان في ترجمتى شيء من الغرابة والتعسف هنا .

— فضيلة العين ... فضيلة الحصان — لم أتجنب هذه التعابير الغريبة على أنها مفهومة جدّا مع ذلك .

أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ — إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة فى الانسان تكون هى تلك الكيفية الأخلاقيــة التى تصيره رجلا صالحا، رجل خير، والفضل لها فى أنه يعرف أن يؤدّى العمل الخاص به .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق كيف أن الانسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هى الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ — فى كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى، وهذه التمـايز يمكن اجراؤها إما بالنسـبة للشىء نفسه، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الافراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إنّ الوسط بالنسبة لشىء ما هو النقطة التى توجد على بعـد سواء من كلا الطرفين ، والتى هى واحدة وبعينها فى كل الأحوال . أمّا بالاضافة الى الانسان ، بالاضافة الينا فالوسط هو هـذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط ، وهـذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

---

§ ٣ — كذلك بالنسبة لجميع الأشياء — كان أحسن أن لا يدرس إلا فضيلة الانسان . فان هـذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان و بين فضيلة النفس .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ — وأخيرا المساوى — قد أبقيت على هذه العبارة ، لأنهـا هى نفسها عبارة أرسطو بد لا من أن أعبر بلفظ "الوسط" الذى سيستعمله هو فيما بعد . هـذا يرجع الى القول بأن كل شىء قابل للقسمة تمكن قسمته إما الى جزئين غير متساويين و إما الى جزئين متساويين .

— الوسط — هاك اللفظ الخاص .

للجميع . § ٦ — آخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم، واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة . § ٧ — ذلك هو الوسط الحقيق على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ، وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم، فليس ذلك بمقتض أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضخما وإما غذاء غير كاف . فهو قليل جدّا بالنسبة "لميلون" وعلى ضدّ ذلك كثير بالنسبة لمن يبتدئ لعب الجمباز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لأتعاب الجرى

§ ٦ — آخذ مثلا — كان أولى بأرسطو أن يختار مثلا أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آنفا عن المساواة .

§ ٧ — التناسب الذى يحققه الحساب — هذا هو ما سموه زمنا طويلا فى كتبنا الرياضية «النسبة العددية» . يكون أضبط أن يقال نسبة بالفرق .

— بالنسبة لنا — لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد حسب الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

— عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال — إن أرسطو يحفظ الاعداد التى استخدمها آنفا كمثل عام .

— بالنسبة "لميلون" — ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

— لمن يبتدئ لعب الجمباز — كان احدى العنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجمباز فى الزمن القديم أن ينظموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— بالنسبة لأتعاب الجرى — كل هذا يثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجمباز فى الجسم والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ — على هذا إذن فكل انسان عالم وعاقل يجهد نفسه فى اجتناب الافراطات من كل نوع، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ — والفضل لهذا الاعتدال الحكيم فى أن كل علم يؤدّى على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المتقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزاد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فان الوسط الحقّ وحده يمكن أن يؤكده . نكرر أن هذا هو الغرض الذى من أجله يدمن الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التى هى ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن نتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ — وإنى أعنى بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هى التى تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وانما هو فى أفعالنا وفى انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا فى وجدانات

---

§ ٨ — الوسط بالنسبة لنا — الذى يمكن أن يتغير بتغير الاشخاص .

§ ٩ — أن كل علم — العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

— الفنيون المحسنون — هذا حق صراح فى الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

— الفضيلة — يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالاختصار فى وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ — ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغى تبعا للظروف، وتبعا للأشياء ، وتبعا للأشخاص، وتبعا للعلة، وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحق، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة . § ١٢ — والحال بالنسبة للأفعال كالحال فى الانفعالات سواء بسواء . فان هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلق الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون فى الانفعالات وفى الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال، الافراط بالأكثر خطيئة، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ — على هذا حينئذ فالفضيلة هى نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذى تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ — وفوق ذلك يمكن أن يسيء الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهائى كما مثله بحق الفيثاغورثيون، ولكن الخير هو من المتناهى

---

§ ١٠ — من الجهتين — أعنى متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغا فيها أو قليلة القوة جدا .

§ ١١ — الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة — هذه هى النصيحة العادية لحكمة : تلطيف المرء شهواته .

— والحال بالنسبة للأفعال — الأفعال ليست الا المظهر الخارجى للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التى تنطبق على احدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ — الفضيلة هى نوع من الوسط — هذه هى الصيغة العامة التى اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاقى لأرسطو . وإنه لا يظهر لى أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ — الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضا فقرة الميتافيزيقا المذكورة فى التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشر سهل الى هذا الحدّ، وكيف أن الخير، على الضدّ، صعب الى هذا الحدّ . لأنه فى الواقع من السهل أن تخطئ الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب فى أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالرذيلة، فى حين أن الوسط وحده هو متعلَّق الفضيلة .

"يكون المرء خيّرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف"

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هى عادةٌ، هى كيفٌ يتعلق بارادتنا منحصر فى هـذا الوسط الذى هو اضافى لنا، والذى هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذى هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها فى أنها تجاوز المقياس الذى يجب التزامه، والأخرى فى أنها تبقى أسـفل من هـذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضـدّ ذلك فى ايجاد الوسط بالنسـبة لذلك البعض و بالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضـيلة مأخوذةً فى أصلها و بالنظر إلى التعريف الذى يوضح ما هى يجب أن تعتبر كأنها وسط، ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هى طرف وقمة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعـل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

— لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هـذا . وتوجد حالات أخرى لا يصـدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيرا بنوع واحد — الشاعر الذى قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدّم .

— إنها وسط — تكرير أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هى طرف وقمة — تعديل حق جدّا ومهم جدّا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حقة على أرسطو بوضعها، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغى فى الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفى الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرّد السيما القبيحة التى هى موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ فى هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس فى الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلا فى الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغى ، ومع المرأة الفلانية ، وفى الظروف الفلانية ، وبأى طريقة ، فانه بوجه عام مقارفة أىّ واحد من هذه الأشياء جناية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه فى الظلم وفى الجبن وفى الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للافراط وللتفريط وإفراط للافراط وتفريط للتفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائما مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للافراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

— قابلية التلذذ بمصاب الغير — قد فسرت الكلمة اليونانية التى ليس لها مساوٍ مضبوط فى لغتنا (الفرنسية) .

— مقطوع بأنها خبيثة وجنائية — من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ — وسط للافراط والتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة ، فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما أن ليس له افراط ولا تفريط .

§ ١٩ — لا افراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هى الوسط بين الجبن من جهة وبين التهور من جهة أخرى كما سيرى فى الباب التالى .

البـاب السابع

تطبيق العموميات التى سبقت على الحالات الخصوصية – الشجاعة وسط بين التهور والجبن – الاعتدال وسط بين الفجور والجمود – السخاء وسط بين الاسراف والبخل – الأريحية – كِبَر النفس وسـط بين الوقاحة والضعة – الطمع وسط بين افراط وتفريط لم يعط لكليهما اسم خاص – قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة – الصدق وسط بين التَّفَجّ والتعمية – البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة – الصداقة وسط بين الملق والشراسة – التواضع – الاخلاص – الحسد – سوء النية .

---

§ ١ – قد لا يكفى فى هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التى تقدّمت، بل ينبغى فوق ذلك أن نبين كيف أن هـذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفى الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هى دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهـم ما نريد قوله من اللوحة التى نرسمها هنا .

– الباب السابع – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣

§ ١ – قد لا يكفى – ان الغرض الذى يرمى اليه أرسطو هو عملى أصلا ، ومن أجل ذلك يهتم بايتاء الأمور حقها من الايضاح .

– فى اللوحة التى نرسمها هنا – سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذى تبروه اللوحة المسطورة فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣ والذى اعتمده " اندرونيكوس " " وأوسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة فى تأليف أرسطو ووضع جدولا للفضائل المختلفة مع اضدادها من الافراط والتفريط . وانى لا أظن واجبا على ان اذهب الى هذا الحدّ . ولكن لا أرى فى هذا الا ما يأتلف تماما مع عادات أرسطو الذى كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه «تاريخ الحيوانات» . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تفيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلى أى الحالين فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ — على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الافراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له فى لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الافراط فى الطمأنينة فان الرجل الذى يبدو منه يسمى متهوّرا . والذى عنده افراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ — بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع اللذات، فالوسط هو الاعتدال، والافراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط فى أمر اللذات هم نادرون جدّا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخامدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ — فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والافراط والتفريط هما الاسراف والبخل . وهاتان الملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضادّ بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مفْرط فى الاعطاء وهو مفرّط فى القبول . والبخيل على الضدّ هو مُفْرط حينما يأخذ ومفرّط حينما يعطى .

---

§ ٢ — على هذا يرى — انى أتابع تأويلى وافترض أن اللوحة المذكورة فى الفقرة السابقة قد فرغ القارئ من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

— فليس له فى لغتنا اسم — وان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة "عدم التأثر" التى عندنا (فى اللغة الفرنسية) والتى ليست خاصة تطلق بالأولى على اعتبار حسن .

§ ٣ — فانعطهم ان شئت اسم الخامدين — هذا القيد الذى احترز به أرسطو فى اليونانية لازم فى الفرنساوية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حساس لا شك فى أنها صالحة فى هذه، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ — السخاء — ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطى معنى لزوم الوسط الذى تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخى أقرب الى المبذر منه الى البخيل .

§ ٥ — على أنه يرى أننا هنا لانزيد على أن نخط رسماً بسيطا ونضع ملخصا . ونكتفى الآن بهذه العجالة . وفيما بعدُ ندرس كل هذه النقط بتوسع وضبط .

§ ٦ — ولكن لنرجع الى الثروة فنقول: إنه يوجد أيضا استعدادات أخرى غير ما بينا . وفى هذا الصدد الوسطُ يمكن أيضا أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحى والسخى، فأحدهما يملك أموالا عظيمة، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحى هو سوء الذوق فى الانفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقتير فى الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف الفروق فى السخاء . وسيذكر فيما بعدُ مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ — فى أمور الشرف أو المجد والخمول ، الوسط هو كبرَ النفس ، والافراط فى هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة، والتفريط ضعة النفس . § ٨ — وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط فى أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة، كذلك يجانب كبر النفس الذى يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن فى الواقع أن تطلب التشاريف والمجد كما ينبغى أن تطلب . ويمكن أيضا طلبها أكثر مما ينبغى أو أقل مما ينبغى . فهذا الذى رغبته مفرطة يسمى طماعا . والذى

§ ٥ — فيما بعد — راجع ما سوف يأتى ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث تحليل بعض الفضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادّة مبسوط تماما .

§ ٦ — أيضا استعدادات أخرى — وإذن يوجد فيها وسطان بدلا من وسط واحد .

— سوء الذوق فى الانفاق . اضطررت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .

— سيذكر فيما بعد — ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ — الوسط هو كبر النفس — راجع ما سيأتى ك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هـذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكيما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هـذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كلٌّ فى دوره .

§ ٩ — وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هـذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ — يمكن أن يميز فى الغضب — مثل ما فعلنا فى حق السخاء — الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هـذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فنقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هـذا النوع حدّ الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأثم بالافراط يسمى الخلق الشرس ، والرذيلة

---

§ ٨ — ليس له اسم خاص — انى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أغنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ — فيما يلى — قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هـذا القول . ولكن أرسطو بتحليله التفصيلى للفضائل والرذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، و يصير موضوع مدح أو ذم بالدور .

— اتبعناه فيما سبق — أو بالأولى « طريقتنا العادية » راجع السياسة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ — رجلا حليما — لم أجد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن الفتور .

— الشرس ... ... الفاتر — المقابلة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة . والذى يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذى لا غضب به البتة، والتفريط يسمى الفتور الذى لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ — هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التى ليست بلا مشابهة بينها، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه. الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التى ترتبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف فى أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة فى محادثات الناس، فى حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التى تحصل من علاقات الجمعية. أحد الاثنين يتعلقه باللذة التى يسببها المزح، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن فى كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمدح . فى حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس فى اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال فى السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

— لا غضب به البتة — قد فسرت الكلمة اليونانية بأن أوضحتها .

§ ١١ — هذا هو موضع — هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدروس السابقة .

— بالروابط الاجتماعية والعامة — لقد لاحظ أرسطو بحصافة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البديهى أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين) .

— حتى نرى جليا أيضا — هذه الأمثلة المختلفة تؤيد السابقة .

— كما فعلنا آنفا — يشير أرسطو الى كلمة استعملها قبل ذلك ببعض أسطر، ويظهر أنه أدخلها فى اللغة اليونانية .

— أن نضع كلمات جديدة — لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ — فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذى يلتزم فى هذا المعنى الوسطَ يسمى رجلا صادقا ورجل صــدق ، والوسط نفسه يسمى الصــدق . التصنع الذى يغير الحقيقة يسمى اذا غلا فى الأشياء التَّبجح ، والذى به هذا العيب يسمى تَفَّاجا . و إذا كان على الضدّ يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معميا .

§ ١٣ — أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما ينحصر فى المزاح ، والرجل الذى يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقى الذى يميزه هو البشاشة . والافراط فى هذا النوع هو السخرية ، والرجل الذى له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهــذا الذى فى معرض المزاح نصيبه أقل مما ينبغى هو نوع من الفظّ ، وكيفيته يمكن أن تسمى الفظاظة . § ١٤ — أما الوسط الذى يتعلق بملاءمة الحياة العادية فالرجل الذى يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغى أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذى يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذى يُفْرط فى العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذى به ولع الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٢ — تعمية ... معميا — ان الكلمة التى يستعملها أرسطو هنا هى أصل كلمة « التهكم » باللغة الفرنسية . ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذى له فى الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ — الرجل الذى — الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس فى لغتنا أحسن من هذا .

— نوع من الفظ — المجاز هو بعينه فى اللغة اليونانية .

§ ١٤ — فهو الصديق — لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار اللفظ هنا ، ولكنى اضطررت الى مجاراته ، وقد كنت أفضل أن يقال « اللطيف » .

— الذى به ولع الإرضاء — هذا تفسير اللفظ اليونانى .

المتملق . والذى هو فى هـذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا فى أى شيء فهو الشرس والصعب فى المعيشة .

§ ١٥ — يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط فى الانفعالات وفى كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنائنا كالانسان المتواضع . ذلك فى الواقع بأنه فى هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتزم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحترز من كل شيء . وهو بوجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضدّ الانسان الذى يأثم فى هذا بالتفريط أو الذى لا يحترز من شيء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سـفيه . والذى يعرف أن يلتزم الوسـط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ — الانسان العدل الذى يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذى تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هى مع ذلك تتعلق باللذة و بالألم اللذين يمكن أن يسببهما لنا مايحل بأمثالنا . الانسان النزيه الذى يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد نقمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يجاوز هذه النزاهة يحزن لجميع الخيرات التى يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذى يمكن أن يرتاح لمـا ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حدّ أن يتلذذ به .

---

§ ١٦ — العدل الذى يطبق — اللفظ الذى يستعمله أرسطو هو "نيميزيس" وليس عندنا فى الفرنسية كلمة تقابلها فان "نيميزيس" بالمعنى العادى الذى تطلق عليه هى الآلهة الذين يتشخص فيهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

— فان الذى يمكن أن يرتاح — لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المفيد الذى هو فى المعنى أكثر منه فى اللفظ .

§ ١٧ — على أنه يمكن أن توجد فى موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لما أنه لا يُدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوعان مختلفان، فسنحللهما فيما بعدُ ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ — فى موضع آخر — راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل . وان ضربى العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب الطبع .

— الفضائل العقلية — راجع ماسوف يأتى فى الكتاب الخامس .

الباب الثامن

التضادّ بين الرذائل الطرفية و بينها و بين الفضيلة التى هى الوسط — مقابلة الوسط بالطرفين — الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذى يفصلهما — فى بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالافراط وتارة يقترب الطرف بالتفريط — التهوّر أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضدّ ذلك الجمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور — لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتى من ناحية الأشياء والثانى من ناحيتنا .

§ ١ — هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التى منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون فى الوسط بين الطرفين هى كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبديًّا الطرفان هما مضادان للوسط ، ومتضادّان بينهما أيضا ، ثم ان الوسط هو مضادّ للطرفين . § ٢ — كما أن المساوى مقارنا بالحدّ الأصغر هو أكبر من هذا الحدّ وأصغر من الحدّ الأكبر فى نسبته له ، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة فى تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالضدّ فى نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هى نفسها بوجه ما تفريطات فى الانفعالات وفى الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوّرا اذا قورن بالجبان ، ويظهر فى جانب المتهوّر جبانا . كذلك أيضا

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ — الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة — إن أكثر التنبيهات التى سيضعها أرسطو على نسب الفضيلة الى الرذائل المضادّة سواء بالافراط أو بالتفريط هى غاية فى الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ " غرف " أنها تزعزع بعض النظرية التى تضع الفضيلة فى الوسط وتجعلها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لحظ جميع القيود التى ينبغى أن تقيد بها .

§ ٢ — المساوى — أى النصف .

— على هذا فالرجل الشجاع — ملاحظة دقيقة مضبوطة جدّا .

الانسان المعتـدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحركه شىء ، ويظهر هو نفسه خامدًا بالنسـبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخيل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ — كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدُهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متهوّرا ، والمتهوّر يسميه جبانا ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ — لمـا كانت هذه الحدود الثلاثة متضادّة على هذا النحو بعضها لبعض ، كان تضادّ الطرفين بينهما هو أعظم ممـا يكون تضادّهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعـد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسـط الذى يفصلهما ، كما أن الحدّ الكبير هو أبعـد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحدّ المساوى سواء بسواء .

§ ٥ — ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لهـا بعض مشابهة بالوسـط . فالتهوّر به شىء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشـياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضـدادا . وتكون أضدادا أكثر كلمـا كانت متباعدة

§ ٣ — كذلك الطرفان — فى هذا بعض التكرير لمـا قبل .

§ ٤ — هذه الحدود الثلاثة — لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الاطلاق وحينئذ فقد أصاب الحق ولكن فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وانه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل هى تارة أكثر بعدا وتارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فانها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ — توجد اطراف لهـا بعض مشابهة — قيود ضرورية تثبت جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخط رسما بسيطا .

— تسمى أضدادا — يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد فى « القاطيغورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفى «الأرمنيا» ب ١٤ ص ١٩٨ وفى «الميتافيزيقا» ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعة برلين .

أكثر . § ٦ — فى نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادًا وتارة يكون الافراط . فالرذيلة الأكثر تضادًا مع الشجاعة ليست هى التهوّر الذى هو إفراط، بل هى الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضدّ فى الاعتدال فان الحدّ الذى يبتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هى عيب التفريط، بل هو الفجور الذى هو عيب الافراط . § ٧ — وهذا يرجع الى سببين متميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذى نقابله بالوسط مقابلة تضادّ، بل هو بالأولى الحدّ المضادّ . على هذا مثلا لما أن التهوّر يظهر أنه أقرب جوارا للشجاعة ويشابهها أكثر فى حين أن الجبن أشدّ مخالفة لها، فيكون الجبن هو الذى نقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هى أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادًا معه . § ٨ — هاك إذن أحد السببين المذكورين آنفا وهو يأتى من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتى إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادًا مع الوسط الحكيم الذى ينبغى أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بحدّة أكثر نحو اللذات، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بألفة أنفسنا لها هى أكثر تضادًا مع الوسط الحق. هذا هو السبب فى أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضادًا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

---

§ ٦ — ليست هى التهوّر — ملاحظة محكمة ومنها ينتج ان فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطا .

§ ٧ — وهذا يرجع الى سببين متميزين — هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقا هو مضبوط تماما .

§ ٨ — نحن بطبعنا أكثر ميلا لها — إن أرسطو بتعمقه فى هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان يمكنه أن يجد فيها بلا عناء الايضاح الحقيقى للفضيلة .

البـاب التـاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة الميول الطبعية التي يشعر بهـا الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضادّ — وسيلة معرفة تلك الميول — ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعوّد الانسان بثبات العملَ .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسـط ، وقد علم كيف هي ، أعني أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا أن مميز الفضيلة هـذا يأتي من أنها تطلب دائمـا هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما . § ٢ — يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لمـاذا يجد الانسان مشقة في أن يكون فاضـلا . فان إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدّا ، كما أن استكشاف مركز دائرة لايتيسر لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هـذه النظرية . كذلك استسلام الإنسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء هين كنثر النقود والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى اليـه وبأي قدر وفي أي وقت ولأي سبب وعلى أي كيفية ، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها . من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا وممدوحا وجميلا . § ٣ — إن أوّل ما يُعنى

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعني أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدّا في أن حل نظرية هندسـية يقتضي العلم في حين أن الطبيعة تكفي غالبا في الفضيلة بما تعطي من الكيوف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسـط القيم هو أن يبتعد عن الرذيلة التى هى أشـدّ ما يكون تضادّا وإياه . ويمكن أن تطبّق هنا نصيحة "كالبسو"

بعيدا جدّا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سيّر سفينتك ... ...

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائمـا أكبر إثمـا والآخر أقل . § ٤ — ولمـا أنه من الصعب جدّا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح فى ذلك هى الطريقة التى بيناها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التى هى فينا أدخل فى الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدّا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هى انفعالات اللذة أو الألم التى نشعر بها . § ٥ — يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهـة المضادّة ، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التى نخشاها نقف فى الوسط، كما يُفعل تقريبا حينما يطلب تقويم قطعـة خشب معوجة . § ٦ — إن الخطر الذى يلزم دائمـا اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذى يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة فى هذه

§ ٣ — نصيحة "كالبسو" — قد نبه المفسرون الى أن أرسطو قد انخدع هنا بنسبته الى "كالبسو" ما قاله "هوميروس" فى "سيرسى" . ولا شك فى أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكرته التى خانته . راجع الاوديسى النشيد الثانى عشر البيت ٢١٩ على أنهـا مع ذلك الاوامر التى كان "أوليس" يصـدرها الى ربانه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ — أن يقال — هـذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلا فى السياسة ك ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

— انفعالات اللذة أو الألم — هى فى الواقع آكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها فى غاية الحكمة .

الحالة قضاة لا يرتشون . وإن العواطف التى كان يشعر بها شيوخ " طروادة " فى حضرة " هيلينا " يجب أن تكون هى إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف فى كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ماقالوه، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن فى أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

§ ٧ — لأجل تلخيص فكرتنا فى بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص ننجح فى إيجاد الوسط الحق، وفى الحقيقة أنها نقطة صعبة، وإنها لكذلك على الخصوص فى مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضدّ من ولأى سبب ولأى مدّة من الزمن ينبغى للانسان أن يغضب ،لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوءون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجدفيهم حزما حقيقا بالرجل . § ٨ — حق أن من لا يحيد إلا قليلا جدًا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . فى حين أن الذى يبتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كلُّ امرئ يراها . ولكن الى أى نقطة والى أى مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة — راجع الألياذة المحن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن يأتلف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ — اننا بهذا السلوك على الأخص — كل ذلك مملوء حكمة عميقة . ومع ذلك فان أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريبا .

— ليس من السهل — كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شىء محال .

§ ٨ — بعبارة مضبوطة تماما — ينبغى تذكر ماقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فعلى رأيه علم الأخلاق لا يقتضى ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعيينا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإجادة فهمها ينبغى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هى حالات جزئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

§ ٩ — ومهما يكن فان من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط ، وتارة نحو جهة التفريط . لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

---

§ ٩ — الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة — فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفى هذا من النفع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — فى الشجاعة وفى الاعتدال

البـاب الأوّل

فى أنّ الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية . — تعريف الاختيارى واللااختيارى — فى نوعى اللااختياريات : القسر والجهـل — النوع الأوّل للأشياء اللااختيارية — أمثلة مختلفة لأحوال القوّة القاهرة ، وأنها دائمـا اختيارية بالجزء — فى أنّ الموت آثر من بعض الأفعال : " الأيميون لأوريفيد" — تعريف عام للاختيارى واللااختيارى — اللذة والخير لا تُكرهاننا — لأن يأخذ الانسان نفسه باللائمة أعدل غالبا من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لمـا كانت الفضيلة متعلقـة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح والذم لا يردان إلا على الأشـياء الارادية ما دام أنه فى الأشـياء اللا ارادية لا محل إلا للعفو بل للرحمة أحيانا ، كان من الضرورى عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادىّ وباللا إرادىّ . § ٢ — أزيد على هذا أن هذه المعرفة ضرورية أيضا للقننين لتهديهم إلى المكافآت والعقوبات التى يقرّرونها .

— الباب الأوّل — الادب الكبيرك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والذم — ملاحظة تكررت ألف مرّة منذ أرسطو .

— للعفو بل للرحمة — وجدانات نادرة فى العصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضرورىّ ... — لقد تعمق أرسطو فى هذه الدراسة بمـا لم يأت به أفلاطون . فينبغى فى هذا المقام الاعتراف للتلميذ بأنه قد فاق أستاذه وأتم ما بعمله من نقص .

§ ٢ — ضرورية أيضا للقننين — يكون القانون سخيفا ووحشيا اذا هو لم يقم وزنا للظروف والمقاصد ؛

§ ٣ — يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التى تقع بقوة قاهرة أو بجهل . الشيء الذى يقع بالقوة القاهرة هو الذى تكون علته خارجية ومن طبيع ما كان الكائن الذى يفعل أو الذى يقبل ليساعده فى شيء . مثال ذلك ما إذا جبذتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ — من الأشياء ما نخلى أنفسنا تعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف . مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يُلزمك إتيان شيء مخز، فأنت على ذلك فى استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم بإبائك الخضوع، فيمكن أن يُتساءل عما إذا كان الفعل فى مثل هذه الحالة لا إراديا أو إراديا . § ٥ — قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح فى عاصفة يلقى فى البحر حمولته . ففى الأحوال العادية لا أحد يلقى فى الماء الأموال التى هى فى حيازته عن طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ — إن الأفعال التى من هذا القبيل يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرّة والارادية . إنها نتيجة الترجيح حتى فى لحظة إتيانها، فإن الغرض النهائى للعمل متناسب مع

§ ٣ — أو بالجهل — فى بعض الأحوال يكون الجهل إثما ، لأنه لم يُعن باتقائه اذا لم يكن مع ذلك جهلا مقصودا .

§ ٤ — فيمكن أن يتساءل — نوع من مناجاة الضمير والرجوع اليه . وفى هذه الحالات يكون الحكم للشخص على ما اذا كانت التضحية التى تطلب منه لا تساوى قيمة أكبر من قيمة النتائج التى يستطيع أن يتوقعها . وفى بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحى بكل شيء على ان يستسلم .

§ ٦ — أفعال مختلطة . تعبير موفّق ومنطبق على الحق .

— أدنى الى الأفعال الحرّة — لأنه فى الواقع يمكن المرء أن لا ينفذها اذا شاء كما وضحه أرسطو فيما يلى .

الظرف الذى وقع فيه. عند ما يقال على فعل إنه إرادىّ أو لا ارادىّ ينبغى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتاه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حرّا، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلا بنا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الاطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أيًّاما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلا و إنصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار، عرض نفسه إلى اللوم الحق. لأنه ليس إلا الانسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ الثناء فعلى الأقل يقابل بالغفران رجل فعـل ما لا ينبغى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطيقها أى انسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسـه تحشاها، ومن الأحوال ما يكون

— بالطوع — بل هى تضحية يأمرنا بها العقل وان كنا مع ذلك لا نزال أحرارا فى عدم الاصغاء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — اذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار — ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة الى عقل حصيف أشدّ منها الى قلب كبير .

— فعلى الأقل يقابل بالغفران — راجع ما ذكر آنفا فى أول هذا الباب .

§ ٨ — ما قد لا ... — هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التعبير .

الأحسن فيها للرء هو الموت محتملا أفظع ما يكون من العذاب. كذلك كان فى قصة "أوريفيد" فان الأسباب التى دفعت "ألميون" إلى قتل والدة ما كانت الا هزؤا .

§ ٩ — من الصعب أحيانا التميز بين أى الطرفين ينبغى اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفى الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه فى غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة ومحزنة جدا ، والأشياء التى يلزمنا إياها الاضطرار مخزية جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ — ما هى إذن الأفعال التى ينبغى تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسرى متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللاإرادية لذاتها — التى تُجشم موقتا إيثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قارّ دائما فى الكائن الذى يفعل — هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

— الأحسن فيها هو الموت — لم يكن مثل سقراط ببعيد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجتنب الحكم عليه بأن يتنزل لقضاته تنزلا غير محمود .

— محتملا أفظع ما يكون من العذاب — هذه هى نظرية "غرغياس" ص ٤٠٢ من ترجمة كوزان . وهى التى حققها "ريغليوس" .

— فى قصة "أوريفيد" — قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديدو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ — من الصعب أحيانا التميز — تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقوم به .

— يكون أصعب من ذلك أيضا — إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من الفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذى هو فى الغالب لا يستغرق إلا وقتا قليلا .

تصير فى الحال المفروضة اختيارية ما دام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ فى الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرّة . لأن أفعالنا هى دائما تابعة للأحوال الخاصة، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بارادتنا . لكنه يبقى دائمـا من الصعوبة بمكان تعيين الخِيَرة التى يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التى تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا، وأن لها علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا ما دام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفعل إلا مدفوعين بهذين العاملين، تارة مع المشقة اذا كان ذلك بالقسر وضدّ هوى القلب، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزح أن تُلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الانسان نفسه بهـذه التبعة حينما يترك نفسه تنجذب بهذه الغوايات، وأن ينسب الى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التى يقترفها . § ١٢ — فليس حينئذ من القسرى واللاإرادى إلا ما كانت علته فى الخارج، دون أن يستطيع الكائن الذى وقع عليه الاكراه والقسر أن يكون من العِلّية فى شىء على الاطلاق .

---

§ ١٠ — يزيد شبهها بالأفعال الحرة — هذا ما قاله أرسطو آنفا .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير — فان فى هـذا انكارا تاما لحرية الانسان .

— إلا مدفوعين بهذين العاملين — تحت معنى اللذة يدرج أرسطو أيضا المعنى المضادّ، معنى الألم . راجع ما سبق فى أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد فى الفاعلية الانسانية هو الشعور بخير ما .

§ ١٢ — فليس حينئذ — هذا هو التعريف الحق للاارادى . وإن النتيجة التى لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تنتج منها بوضوح تام هى أن ارادة الانسان لا تقهر، وأنه لا شىء فى العالم يستطيع أن يغلبها على أمرها بالرغم منها .

البـاب الثـانى

تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء اللاإرادية — الأشياء اللاارادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم — يلزم التميز بين اتيان الفعل بسبب الجهل وبين اتيانه دون أن يعرف الفاعل ماذا يفعل — أمثلة مختلفة — حد الفعل اللاارادى — الأفعال التى تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لاارادية .

§ ۱ — أما الأفعال بسبب الجهل ففى الحق أن كل مافيها يقع دون أن تشاطر فيه إرادتُنا ، ولكنه لا شىء فى الواقع ضدّ إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألما وندما . فالانسان الذى فعل شيئا دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله . ولكنه لايمكن أن يقال أيضا إنه فعل ضدّ إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله ألم له . حينئذ فى كل الأفعال التى وقعت بسبب الجهل فالذى ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضدّ رغبته . والذى لم يندم على فعله هو فى وضع آخر بالمرة ، ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا الفرق وتحديده بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ۲ — من الممكن

— الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ۱ ب ۲ وما بعده . الأدب الى أوديم ك ۲ ب ٦

§ ۱ — الا مايسبب لنا ألما أو ندما — لا أظن هذا التعريف حقا . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم لصح المعنى ، لأنه فى الواقع لايندم المرء على الفعل الذى وقع منه بسبب الجهل المحض ، ولكنه يمكنه أن يشعر بأحدّ الألم وأحقه متى كان الجهل هو الذى جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سيلى يصحح ذلك بنفسه ولا يتكلم الا عن الندم وحده . وفوق ذلك فمن الممكن أن يكون الألم الذى تكلم عنه هنا هو ذلك الذى يصحب الندم دائما .

— أنه كان يفعل بلا إرادة — لا ضدّ ارادته .

— هذا الفرق — هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل . حينئذ فى السكر وفى الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضدّ ذلك فى شأن من يفعل جاهلا ما ذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ما ذا يلزم فعله وماذا يليق اجتنابه . لأنه بغلطة من هـذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم يكونون أرذالا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوّز الى حدّ أن يطلق اسم اللاإرادى على فعل إنسان بحجة أنه يناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة فى أن يكون فعله لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذى يصح اتهامه ولو كان على هـذه الصورة التى يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهـل الخاص بالأشياء وفى الأشـياء التى عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وانما يكون فى هـذه الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هـذا الذى يفعل واحدا من تلك الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعيّن بالضـبط فى الأفعال التى من

---

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الانسان فى حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حينئذ كل انسان شرير يجهل — لا ينبغى تخليط هذه القاعدة بقاعدة أفلاطون اذ يقرر أن الرذيلة غير إرادية ، وأن الانسان لا يكون شريرا الا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على الشرير أن يقوّم جهله .

§ ٣ — الجهل على العموم — هنا يتعرف المرء النحو العملى لمذهب " المشائين " فى الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هى اعتبارات لهـا أكبر وزن أمام المحاكم . فان الحكم يكون ظالمـا اذا هو لم يقدرها تقديرا . وفى علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة ولكنه لا ينبغى التمشى بها الى أبعد مما ينبغى .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شىء يقترف الفعل فى هـذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف . § ٥ — تلك هى ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يحتج بجهلها إلا فى حالة الجنون ، لأنه بالبديهية لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهـل ما يفعله . مثلا يمكنه أن يقول فى معرض الكلام إن كلمـة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبيين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم ينقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروپ" بأن يحسب ابنه عدوا مبينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا فى حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للغالبة . § ٦ — ولما أن هذا

---

§ ٥ — افشاء "إيشيل" للاسرار — يظهر أن "إيشيل" باح ببعض الطقوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و «أوديب» و «تفيجينى» و «الرماة» ... الخ . فأحيل على محكمة «الاريوماج» فحكمت ببراءته لا للأسباب التى يبديها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التى أظهرها هو وأخوه فى «مرطون» .

— فعل "ميروپ" — وضع "أوريفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسفُند» لم تصل الينا ، ومن المحتمل ان أرسطو يشير اليها لأنه ذكر مثل "ايشيل" آنفا .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التى فيها يحصر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحدا من هـذه الظروف يظهر أنه يفعل ضدّ إرادته ، وعلى الأخص فى النقطتين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات موضوع الفعـل ، وثانيا الغرض الذى يقصـد من الفعل .

§ ٧ — غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن فى حالة جهلٍ مثل هـذه أن يوصف الفعل حقا بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب ألمـا و يستتبع وراءه ندما .

§ ٨ — على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوّة القاهرة أو بالجهل ، فالفعل الارادى يظهر انه هو الفعل الذى أصله فى ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التى وقع بها فعله . § ٩ — فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التى يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة. § ١٠ — أما أوّلا فإنه اذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كائن غير الانسان يعمل بالارادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ — فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعل البتة شيئا بارادتنا الكاملة

§ ٦ — الغرض الذى يقصد من الفعل — العارض هو دائما ضدّ نية من تسبب فيه .

§ ٧ — أن يسبب ألمـا — راجع الملاحظة المذكورة فى أوّل هذا الباب .

§ ٨ — الفعل اللاإرادىّ — حدّ الارادىّ ينتج ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صنعا بالابتداء بهذا الاخير الذى هو أجلى .

§ ٩ — الغضب والرغبة — لأننا فى الواقع لا نستطيع دائمـا اذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نحتكم فى أحدهما وفى الآخر .

§ ١٠ — اذا سلم ذلك لزم عليه — تعبير أرسطو موجز جدّا ، فاضطررت أن أوسعه لتحصيل الفكرة بأجلى من ذلك بيانا .

§ ١١ — فهل يمكن أن يقال على التحقيق — حصّلت العبارة كما هى على صيغة الاستفهام كما فعل أرسطو وان كان من شأنها أن تجعل المعنى غامضا بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزعم أننا حينئذ نفعل الخير مختارين، وأننا نفعل الشر ضدّ إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخريّة قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ — وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب؟ أو ليس من الأشياء ماهو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ — إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضدّ من ذلك ما يرغب فيها الانسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ — وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لاإراديين؟ فأين الفرق بين هذا و بين ذلك؟ أليس أنهما سيان فى اتقاء المرء إياهما .

§ ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هى أيضا من الطبيعة البشرية، حكمها فى ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فنستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لارادتنا .

— أم هل لا بد هنا من التفصيل — أظن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التي تقرر أن الشر هو دائما لاإرادى .

§ ١٢ — الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها — يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الاشياء ما يتمنى المرء الحصول عليها وهى خارجة عن ارادتنا كالعبقرية والجمال... الخ فينبغى أن يضاف «والتى تتعلق بنا» .

§ ١٣ — الأشياء اللاارادية حقا هى شاقة — هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ — ضلالات العقل وضلالات القلب — فى هذا المعنى قرر أفلاطون أن الشر هو دائما لاإرادى .

§ ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها — ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة فى أن الأفعال التي تدفع اليها يجب أن تعتبر ارادية لأن استدراكها لا يتعلق الا بنا .

— أن هذه الأشياء — الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة، والتى سبق الكلام عليها آنفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبى أو القصد – لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالارادة ولا بالفكرة – المشابهات والفروق بين القصد و بين هـذه الأشياء – الاختيار الأدبى يمكن أن يشتبه بالتفكر الذى يسبق عقد نياتنا .

---

§ ١ – بعد أن حددنا مايعنى بالارادى و باللاإرادى وميزنا بينهما ، ينبغى أن نُتبع ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نياتنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ – بديا الاختيار الأدبى أو القصد هو فى الحق شيء إرادى . ولكن القصد ليس مماثلا للارادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى لهم نصيب من الارادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصـد ثابتان عن دليل . نحن يمكننا أن نسـمى إراديات بوادر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ – عندما يريدون إيضاح ماهو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

– الباب الثالث – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١٠

§ ١ – الاختيار أو القصد – اضطررت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها أرسطو .

– الأصل الأولى للفضيلة – وعلى هـذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شيء واحد يمكن اعتباره حسنا على الاطلاق ، ذلك هو ارادة صالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ – القصد ليس مماثلا للارادة – المثل الذى يضرب به فيما يلى هو رائع فى صدقه و يفسر فكرته تماما .

§ ٣ – رغبة أو هوى القلب – تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عنيت بأن أحصل فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالنى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ — إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد و بالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغباته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تتجه الى ما هو لذيذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتبه بالشهوة التى يوحيها القلب، ولكنه لا شىء أقل شبها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يمليها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الارادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة إلى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنونا . على ضدّ ذلك الارادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسير الكلمة اليونانية التى ترجمتها بالاختيار و الايثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحيها القلب — اضطررت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راجع فيما سبق التمييز الذى تقرر آنفا بين الأفعال الارادية والأفعال التى فعلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الانسان الخلود. § ٨ — الارادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الانسان البتة بنفسه، مثال ذلك فوز الممثل الفلانى أو المصارع الفلانى الذى يرجى له نيل المكافأة. ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذى يؤثر هذه الأشياء. بل يقال ذلك فقط على الأشياء التى يظن الانسان أن فى قدرته إتيانها بشخصه. § ٩ — زد على هذا أن الارادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالغرض الذى تسعى اليه. أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التى تؤدّى إلى ذلك الغرض. مثلا نحن نرغب نحن نريد الصحة، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التى يمكن أن تعطينا اياها. نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقا إننا نريد أن نَكُونهم، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد فى أن نكون سعداء. ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبديهية إلا على الأشياء التى تتعلق بنا.

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضا أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الانسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح. وهذا خطأ فان أرسطو لم يرد الا أن الانسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبدا على ما فى هذا التمنى من البطلان. وربما كان أحكم فى العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء فى الخلود.

§ ٨ — الارادة تنطبق — وهنا أيضا يظهر أن الأولى الرغبة لا الارادة فى المثل الذى يذكره أرسطو ولكنه يخلط غالبا بين الارادة والرغبة.

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبديهية — هذا هو التمييز الحقيق. فان القصد لا يتجه الا الى الأشياء التى تتعلق بالانسان. والرغبة على الضدّ من ذلك يمكن ان تتعلق بكل شىء حتى بالمحال من الأشياء.

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر الترديدات التى وضعها أرسطو فيما سلف.

المستحيلة، كما ينطبق على الأشـياء التى تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التى يجريها الانسان بالنسـبة للحكم هى فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ — وإذا كان محالا أن إنسانا يشتبه عليه بصفة عامة القصـد بالحكم فليس ممكنا أن يشتبه عليـه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصدٍ الخير والشر لأن لنا الخلق الفلانى أو الخلق الفلانى . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ — إن قصدنا يجدّ فى تحصيل شىء بعينه والبعد عن شىء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه ينفعنا فى فهم ما هى الأشـياء، وفيم تنفع، وكيف يمكن استخدامها، ولكن لسنا بالحكم نعقد العزم فى خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ — يحمد القصد لأنه يتجه إلى الشىء الملائم أكثر من أنه فى ذاته مستقيم . ولكن يحمد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصـدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التى نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فتنطبق حتى على الأشـياء التى لا نعرفها مطلقا . § ١٤ — ومن جهة أخرى فان الناس الذين يتبعون فى سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فان الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون فى أعمالهم ما لا ينبغى إيثاره بسبب سوء خلقهم . § ١٥ — أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسـبق

§ ١٣ — أكثر من أنه فى ذاته مستقيم — يظهر أن الأمر شىء واحد فى الواقع . فاذا كان القصد مستقيما فانه يتجه الى ما يلائم، واذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .

— لأنه حق — تكرير لما قيل آنفا .

§ ١٤ — الذين هم أصدق الناس حكما — لم تثبت ماجريات الحياة صحة هذا التنبيه تماما .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهمنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما اذا كان القصد أو الاختيار الأدبى مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ — ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التى أتينا على تعديدها ؟ المحقق هو أنه إرادى ولكن كل فعل إرادىّ ليس فعل قصد، أى فعل إيثار أملاه التدبر، فهل يلزم أن يشتبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا ؟ نعم بلا شك ، لأن الاختيار الأدبى أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل و بالتدبر، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر .

---

§ ١٥ — ما نبحث فيه الآن — قد يكون من الصعب عدم الاعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ — هو أنه ارادىّ — و بالنتيجة حرّ . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولا إلا عن أفعاله أمام القوانين .

— ليس فعل قصد — قال أرسطو هذا آنفا .

— القصد بسبق الاصرار — لا يمكن تماما جعلهما متحدين ، فان سبق الاصرار يتمشى الى أبعد من القصد .

— فى اللغة اليونانية — اضطررت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس ظاهرا (فى اللغة الفرنسية) كما هو فى الكلمة اليونانية .

البـاب الرابع

في المعادلة — المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا — لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة — لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها — المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نظنها ممكنة — وصف موضوع المعادلة — الاختيار يأتي بعد المعادلة — مثال من "هوميروس" — الحد الأخير للاختيار الادبي .

---

§ ١ — هل تمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء ؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة ؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة ؟ § ٢ — مع ذلك فمن المعلوم بالبديهية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحمق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ — حينئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلا ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ — كذلك لا تمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائما على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبعها ، وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلا في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

— الباب الرابع — في الأدب الكبير ك ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ — هل تمكن المعادلة في كل الأشياء — هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد يقف بها طويلا بعض الشيء .

§ ٢ — ومع ذلك فمن المعلوم بالبديهية — هـذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول أرسطو انه لا حاجة الى ذكره فانه كان الأولى أن يسكت عنه .

§ ٣ — القطر والضلع — ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ — الخاضعة للحركة — مقابلة للأشياء الأبدية المفروض أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ — وليس من الممكن مطلقا أيضا المعادلة فى الأشياء التى تارة على هيئة وتارة على هيئـة أخرى كالمحول والأمطار، ولا على الحوادث التى تتعلق بالاتفاق وحده كلقيا الكنز . § ٦ — بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة . على هـذا لا يذهب " لقدمونى " يعادل فيما هى أحسن وسيلة سياسية يجب على " السيتيين " أن يتخذوها . لأنه لا شىء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا و يتعلق بنا .

§ ٧ — نحن لا نعادل إلا فى الأشياء التى هى فى طاقتنا، وتلك الأشياء هى بالضبط جميع التى لم نتكلم عليها إلى هنا . حينئـذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العـقل وكل ما يكون بارادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه فى الأشـياء التى يظنونهـم قادرين على إتيانها . § ٨ — فى العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للعادلة . مثال ذلك فى الأجرومية حيث لايجوز الترديد ولا التردّد فى هجاء الكلمات . غير أننا نعادل فى الأشياء التى تتعلق بنا، والتى ليست دائما على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير . مثال ذلك تقع المعادلة فى أشياء الطب وفى تقادير التجارة والأعمال . و يعادَل فى فن

§ ٥ — تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى — يعنى الخاضعة تماما للصادفة فى أننا لا نستطيع أن نسير أسبابها، بل لا نستطيع فى الغالب تعبيرها .

§ ٦ — الأشياء الانسانية المحضة — التى هى خارج تصرفنا .

§ ٧ — وكل ما يكون بارادة الانسان — أعنى كل الأفعال الحرّة .

§ ٨ — فى العلوم المضبوطة — سبق بأرسطو ان ذكر آنفا مثلا رياضيا .

— فى هجاء الكلمات — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٦ ١ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر تحقيقا .

الملاحة أكثر مما يعادل فى فن الجمباز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطا وإحكاما من الثانى . § ٩ — كذلك الحال فى البقية كلها، فتصح المعادلة فى الفنون أكثر منها فى العلوم، لأن فى موضوعات الفنون محلا للشك وللخلافات .

§ ١٠ — تنطبق المعادلة حينئذ على الخصوص فى الأشياء التى ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هى مع ذلك غامضة فى تفرعها الخاص والتى لا يمكن فى أمرها التحقيق سلفا، تلك هى الأشياء التى إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا فى أمرها آراء من هم أكثر بصرا بها منا . لأننا لا نأمن لتمييزنا وحده ولا لعجزنا فى هذه الأحوال المريبة . § ١١ — وعلى جملة من القول فاننا لا نعادل على العموم فى الغرض الذى نبغيه، بل بالأحرى فى الوسائل التى تؤدى بنا اليه . حينئذ الطبيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يبرئ مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه، ولا الرجل السياسى فى معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار فى أى جنس آخر لا تحصل المعادلة فى الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث فى كيف وبأى الوسائل تمكن إصابته . فاذا كان هناك عدّة طرائق لاصابة الغرض، بحث بعناية وانتباه فيما هى من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاها . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساءل

— أقل ضبطا وإحكاما من الثانى — يظهر فى الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا فى قواعد الجمباز الى درجة لا نكاد نتصورها . ويمكن أن يرى ذلك فى كثير من أقوال "ابقراط" .

§ ٩ — فى الفنون أكثر منه فى العلوم — ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة فى العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا مناص منه . فانه يمكن التردّد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمعرفة أيهما يؤثر التزامه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذى يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هـذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آخر ما يستكتشف من هذا التنقيب . وفى الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاحها .

§ ١٢ — مع ذلك كل بحث ليس بالبديهية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأوّل الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ — فاذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنـه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فحينئذ يجتهد الانسان فى عمله ، و إنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنمـا هو منا . § ١٤ — إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى تتخذ ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذى يلزم توسيطه .

— يجرى تحليلا — لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية الى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ — كل بحث ليس بالبديهية معادلة — هذا مجرّد إعمال للعقل ليس الترديد فيه ممكنا .

§ ١٣ — أو بواسـطة أصحابنا — التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة : « بواسطة أمثالنا » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ — على ذلك إذن الانسان إنمـا هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع فى الأشياء التى يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائمـا أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ — بالنتيجة ليس فى الغرض تحصل المعادلة، ولكن فى الوسائل التى يمكن أن تؤدّى اليه . كذلك لا يعادَل فى الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة، مثال ذلك لا نعادل لمعرفة ما إذا كان ما تحت أبصارنا هو خبزا، ولا ما إذا كان تام النضج، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغى، لأن تلك إنما هى أشياء يكفى الحس فى الحكم عليها . واذا كان الانسان يعادل دائمـا وفى كل، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ — ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هـذا الفارق الواحد أن موضوع القصـد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذى يقع عليه الحكم بعـد معادلة وتدبر هو ذلك الذى يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث فى كيف يجب أن يفعل من وقت أن ردّ علة الفعل الى ذاته ونقلها إلى تلك الملكة التى هى فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هى التى تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ — هذا التمييز يمكن أن يتراءى بجلاء حتى فى الحكومات العتيقة التى رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التى اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

---

§ ١٥ — أشياء أخرى غير ذواتها — وأقل ما يكون اللذة نفسها التى نصيبها منها .

§ ١٦ — على الأشياء المشخصة — التى يحكم فيها الحس وحده و يوقفنا عليها .

§ ١٧ — قد تعين من قبل — فى حين انه فى المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفا من قبل .

— وتسير الملكات الأخرى — العقل .

§ ١٨ — هذا التمييز يمكن ان يتراءى "هوميروس" ... — اتخاذ "هوميروس" عمدة فى هذا لا يظهر فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من " هوميروس " يعنى أرسطو .

§ ١٩ — حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشـياء التى تتعلق بنا وحدنا ، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط الذى رسمنـا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يضاح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها ، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل الى الغرض المطلوب .

---

§ ١٩ — ثم نرغب — كان ينبغى ان يقال «نريد» . لأن الرغبة هى بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا فى شيء . وبالبديهية هى لا تأتى بعد تدبر ناضج . فانها تتولد فينا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحيانا لا تقاوم وأما القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط — هذه عادة أرسطو فى تواضعه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التى اضطررت الى بيانها فان هـذا الرسم « البسيط » هو صنيع بديع لا شيء أرفع منه فى علم الأخلاق .

البـاب الخامس

موضوع الارادة الحقيق إنمـا هو الخير – ايضاح هذه النظرية – صعوبات المذاهب التى تقول بأن الانسان يطلب الخـير الحق ومذاهب الذين يعتقدون انه لا يطلب إلا الخير الظاهر – مزية الانسان الفاضل – لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق فى جميع الأحوال .

§ ١ — لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذى يُطلب. ولكن هذا الغرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ — فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الارادة يوشك أن يقع فى هذا التناقض : أن ما يريده الانسان الذى ساء اختياره لم يكن مرادا من جانبه فى الواقع ، لأنه ما دام الشىء هو موضوع الارادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ — ومن جهة أخرى اذا زُعم أن الارادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة فى الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذى يتخذه كل

– الباب الخامس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٨

§ ١ – هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط انه الخير – وهما فى الواقع شىء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل الا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلا . يمكن أن يخدع ولكنه غير آثم اذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما يلى .

§ ٢ – لم يكن مرادا من جانبه فى الواقع – ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلميذه من بعده .

§ ٣ – لا وجود لها البتة فى الطبيعة – النتيجة ليست لازمة والحق ان الانسان يخدع بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأى يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص، وإذا كان الأمر كذلك، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير فى وهمنا خيرا على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحلين ليسا مقنعين تماما لزم القول بطريقة مطلقة اتباعا للحق أن الخير هو موضوع الارادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حينئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخيّر يكون الخيرَ الحقيق . وبالنسبة للشرير الأمر موكول الى المصادفة التى تقع له . والشأن فى هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة فى الواقع مفيدة لها، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التى تصاب بالمرض، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضا عن الأشياء المرّة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كلٌّ على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائما أن يحكم على الأشياء كما ينبغى أن يحكم عليها . ويظهر له الحق فى كل واحد منها، لأن الأشياء تتغير تبعا للاستعداد الأخلاق للانسان ، فمنها ما هى على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص — هذا حق الى حدّ ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— فى وهمنا خيرا — تلك كانت النتائج المتطرفة التى كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهبهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الارادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وانه ليحفظ على الطبع الانسانى كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغى أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدّرة فى فكرة أرسطو .

§ ٥ — بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل ينحصر جلّه فى أنه يرى الحق فى جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعامى فان خطأه يأتى على العموم من اللذة التى تظهر له أنها الخير دون أن تكونه فى الواقع . § ٦ — العامى يختار اللذة التى يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ — لأنه منها كالقاعدة والمقياس — ليس فى الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلقف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .

— يأتى على العموم من اللذة — هذا معنى أفلاطونى تماما .

§ ٦ — اللذة التى يظنها الخير — هذا الوهم فاش فى العمل للغاية .

البـاب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان – إبطال النظرية المضادة – مثال المقننين وأن العقوبات التى يضعونها فى قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية – رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية – نحن نتصرف فى عاداتنا ، فعلينا أن ننظمها خشية أن تجرنا الى الشر – عيوب الجسم هى على الغالب ارادية كرذائل الروح ، وفى هذه الحالة هى كذلك محل اللوم – الرغبة فى الخير ليست نتيجة استعداد طبعى محض – انها تنتج من العادة التى تؤهلنا الى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة – ملخص جميع النظريات السابقة و بيان النظريات اللاحقة .

§ ١ – لمـا كان الغرض الذى يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التى توصل الى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التى تتعلق بتلك الوسائل هى أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذى ترتاض فيه جميع الفضائل فى الواقع . § ٢ – حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه فى الواقع كل مالا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنتيجة اذا كان إتيان الفعل الصـالح يتعلق بنا فانه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس اذا كان عدم فعل الخير يتعلق بارادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ – ولكن اذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنـا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهـذا هو ما كنا نعنى بأخيار وأشرار عند

– الباب السادس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٥ وما بعده . وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٨ وما بعده .

§ ١ – الميدان الذى ترتاض فيه جميع الفضائل فى الواقع – الفضيلة ارادية فى الانسان و بالتبع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالتضاد لنظرية أفلاطون التى تؤيد أن الرذيلة لا ارادية .

§ ٢ – كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا – نتيجة لازمة لمـا تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء "لا أحد شقى برضاه ولا سعيد رغم أنفه" قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، فى الحق ليس لأحد السعادة التى تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هى إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التى فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بديهية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التى هى منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التى أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصى لكل منا، وبشهادة المقننين أنفسهم. فانهم يعاقبون و يقاصّون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضدّ ذلك يكافئون و يشرّفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديهية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدّا للأولين . § ٧ — ولكن فى جميع الأشياء التى لا تتعلق بنا، فى جميع الأشياء التى ليست إرادية

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه بديهيا يوجه هذا الانتقاد اليه .

— ولا سعيد — السعادة التى تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما فى حق أستاذه .

— السعادة على رغمه — يعنى أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التى تؤتيها الفضيلة يجب عليه أن يريد ذلك و يجهد فيه مجهودات جدية .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفى هذا انكار لكل حرية فى الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقننين — إن هذه الأدلة التى تحدّى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هى فى الواقع قاطعة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلى للضمير الذى يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن فى جميع الأشياء — هذا ما يعنيه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصى لكل منا ." فمن البديهى أننا لانستطيع أن نلق أدنى التفات الى تلك التحريضات بل نعتبرها هزؤا وعديمة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها ، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يحملنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دمنا فى الواقع لا يقل ألمنا بذلك التحريض . § ٨ — وإن المقننين ليذهبون فى الأمر الى حدّ أنهم يعاقبون على الأفعال التى ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة فى حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو فى الشخص ما دام أنه حر فى أن لا يسكر وأن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقننين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التى كان يجب عليهم أن يعلموها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . § ٩ — كذلك هم يقسون فى الأحوال التى يظهر أن الجهل لم يجئ إلا من الاهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا ، وفارضين أنه حرّ فى اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ — ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية ، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذى سببه عدم ترتيبهم لحياتهم . فاذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فانما ذلك خطؤهم : بعضهم

§ ٨ — المقننين — هذا هو مبدأ "أن لا عذر لأحد فى جهل القانون" ومهما ادعى الجانى انه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه العقوبة فى شىء .

— يضاعفون العقوبات — فى السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يسند هذا القانون الى "فيتاقوس" .

§ ١٠ — الأشخاص أنفسهم — ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للتربية والقدوة . تلك الأمور التى لها تأثير مهم فى أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم فى الافراط على المائدة وفى إفراطات مخجلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال، ولقد يرى الانسان هذا بمثال جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبّون على فعل ما بعينه أنهم يصلون الى استطاعة التزامه على الدوام . § ١١ — عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أن يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان،بدون أن يستطيع التحدى بالجهل، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا فانما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ — أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلا فلن يكفى أن يريد لكيلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية فى الحال بمجرد رغبته . فى الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حيي حياة إفراط و برفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا، لكن منذ تقدّم فى هذا السبيل فليس فى وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ — عدم العلم — إن أرسطو فى مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية و يجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول — انما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك و يظهر أن له عليه الحق و إن كان المبدأ الأفلاطونى يمكن تأو يله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ — فلن يكفى أن يريد — مشاهدة عميقة تزيد فى جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بحجر فانه لا يستطيع بعدُ أن يستوقفه فيتناوله ثانيـة . ومع ذلك لم يكن ليتعلق إلا بنـا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن نتركه يسـقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرير والفاجر فانه كان يتعلق بهما فى الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه لبمحض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد فى ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ — لكن ليست رذائل النفس فقط هى الارادية ، بل فى كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحينئذ نحن نعيبها كما نعيب الأولى على السواء. على ذلك لا يعـاب على شخص تشوه طبيعى . ويعـاب على الذين ما جاءهم هـذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التميز بالنسبة للضعف والدمامة والتشوهات ، أفيعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرثى لحاله ، ولكن كل النـاس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يَصيره بعادة السكر أو بأية رذيلة أخرى . § ١٥ — حينئذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . و إذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

— لم يعد فى ملكهما أن لا يكوناه — يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ افلاطون بايضاحه اياه . ولذلك قال فيما سبق إن هـذا المبدأ لم يكن باطلا على الاطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصـير رذيلا لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صاره مرة .

§ ١٤ — رذائل النفس ... عيوب البـدن كذلك — قياس حق فى الحـدود التى حصره فيها أرسطو حصرا محكما .

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
« يرعب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للمرء سلطان على ظواهر خياله ،ومثل »
« ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلما يظهر له الغرض الذى يزمعه ، »
« وإذا كان كل واحد منا ليس مسئولا عما له من الخلق إلا الى حدّ معين »
« فليس مسئولا كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التى تظهر بها الأشياء »
« لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذى يعمله ، وإنه لا يرتكب هذا الشر »
« إلا بجهله الغرض الحقيق ظانا أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذى »
« يطلبه . وإنّ طلب الخير الحقيق فى الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »
« الحرّ للمرء ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز »
« الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيق . ولكنها هبة من الطبيعة أن »
« يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرّد الولادة . وهذه الملكة التى »
« هى أعظم جميع الملكات وأجملها والتى لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر »
« ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقا . وإن الكمال »
« التام الحقيق لطبعنا لا يحصر إلا فى تلق هذه الهبة فى كل عظمتها وجمالها »
« حينما نولد . »

§ ١٧ — إذا كان كل هذا حقا فإنى سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل فى وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذى يظهر به الغرض ويبقى لابسا له

---

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض — إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض فى فم أفلاطون ، ولكن من الواضح أنه ينسبه اليه دون أن يعين ذلك تعيينا بمقدار ما قد فعلت .

§ ١٧ — اذا كان كل هذا حقا — جواب أرسطو لا يظهر جليا جدّا وعلى الأقل فى بعض التفاصيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل و بالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . و بحمل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلان كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ — إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ، أم كان الغرض على ضدّ ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرّد كون الرجل الخيّر يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا فمن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخيّر له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ — و بالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيـل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة فى العلة بينها و بين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ — والحاصـل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقـد عينا العلل التى بها تكون

الذى يبطله يناقض نفسـه باعترافه بحرية الانسان من جهـة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكى يكون أجلى من ذلك كان يجب علىّ أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ — فمن المحقق أن — هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ — وبالنتيجة — الرذيلة ارادية اذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ — وبالتلخيص — هذا التلخيص لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضا إن الفضائل بذواتها يمكنها فى دورها أن تنتج تلك العلل ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ — على أن الأفعال ليست هى والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائما مالكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها فى كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضدّ ذلك فى العادات لا نتصرف فيها إلا فى البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك فى الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بمحض إرادتنا أن نسيّر هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ — والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول فى كل واحدة بخصوصها ما هى ، وعلى أى شىء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدأ بالشجاعة .

---

§ ٢١ — على أن الأفعال — هذا التصوّر على صدقه لا يظهر أنه فى محله هنا . وربما كان تحريفا .

— يمكن التأكيد بأنها ارادية — يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال آنفا إننا لا نتصرف فى العادات الا عند ابتدائها .

§ ٢٢ — فى كل واحدة بخصوصها — الواقع أن بقية المؤلف كلها بصدد تحليل الفضائل الخصوصية ، فى حين أن أوّله كان بصدد العموميات المجرّدة .

— ما عددها — لم يدّع أرسطو مع ذلك أنه يأتى على تعداد جميع الفضائل بالضبط .

— لنبدأ بالشجاعة — لاحظ المسيو " زل " أنه على رأى " مورى " " وچيفانيوس " أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفعة فى درج الفضائل الأخلاقية . فمن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل ، ومن العدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التى شهودها هو الدرجة العليا . وان " اسطراط " يخدع نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة فى نظرية أرسطو هى أجمل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفى فى جعل المرء فاضلا .

البـاب السابع

في الشجاعة – الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهوّر – ما يخافه الانسان على العموم إنما هو الشرور – تمييز الشرور – منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا – الشجاعة الحقة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشدّ الاضرار داعية للخوف . أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

---

§ ١ – أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله . § ٢ – إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن تخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما هي الشرور . من أجل ذلك يحدّ الخوف بأنه تصوّر الشر . § ٣ – نحن نخاف حينئذ الشرور من كل نوع : العار، والفقر، والمرض، والقلى، والموت . غير أن الرجل الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضدّ جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضدّ ذلك من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف ويكون من المخجل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذى يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذى لا يخافه فهو على الضدّ وقح شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا، لأن فيه نوعا من الشبه

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الى أوديم . ك ٣ ب ١

§ ١ – ما قد سبق قوله – ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ – يحدّ الخوف – لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أظن أنه ليس لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ – ولئن دعى أحيانا شجاعا – ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فانه لا يمكن أن يقال على لص إنه شجاع لأنه يقتحم العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ — ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يتمحم بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبناء فى مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء و يحتملون بثبات فقد الثروة . § ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو شرا آخر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا فى انتظار ضربات السوط التى تهدّده .

§ ٦ — ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعاظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطيق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . و إنما هو الموت أشدّها كلها إخافة، لأنه هو آخر كل الأشياء، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الانسان .

§ ٧ — ومع ذلك فان الشجاعة لا تنحصر فى مكافحة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ — فى أى الفرص إذن تستعمل

— هو أيضا ذلك الذى لا يخاف — شبه بسيط فى التعبير . وفى حقيقة الحال المعنى مختلف جدا .

§ ٤ — الفقر ولا المرض — لقد اعتنقت الرواقية هذا المبدأ فى كل امتداده، وقد وضحه أفلاطون فى "غرغياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .

— ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا — كما قيل آنفا على الرجل الذى لا يخاف العار البتة .

— ولكنهم مع ذلك كرماء — و يحتملون صروف الدهر بشجاعة .

§ ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال — ربما تمكن المنازعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا ينتظر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينبغى أن نحرم "ابيكتيت" وصف الشجاعة ؟

§ ٧ — فى غرق أو مرض — يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس فى أجملها وأمجدها ؟ إذن هذه الفرص هى التى يجدها المرء فى الحرب يتراءى فيها الموت محفوفا بالخطر الأعظم والأمجد معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشاريف التى تبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ — على هذا إذن الرجل الذى يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذى يبقى بلا خوف أمام موت جميل، أمام الأخطار التى يمكنها فى كل لحظة أن تذهب به، وهذه الأخطار هى على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ — ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء فى العاصفة أم فى الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففى هـذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن ييأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا مجد فيه، فى حين أن الملاحين يحتفظون على ضدّ ذلك بالرجاء الذى يستمدّونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ — يجب أن يضاف الى ذلك أن الشجاعة تظهر فى الأحوال التى فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتى فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف فى هلاك بموت أو بغرق .

---

§ ٨ — يجدها المرء فى الحرب — لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هى المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هى أخص المشاهد وأشدّها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ — أمام موت جميل — ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا تلقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ — فليس هو ورجال البحر سواء — الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص فى الشجاعة .

البـاب الثـامن

مواضع الخوف — فروق بحسب الأشخاص — قواعد عامة يقتضيها العقل — حد الشجاعة الحقة — إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة — السلتيون — الرجل المتهور — الصَّلِف — الجبان — نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن — الانتحار ليس دليلا على الشجاعة — الملخص .

§ ١ — الأمور التى يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . و إننا نعنى بالأمر الذى يخاف منه حقا ذلك الذى يفوق الطاقات العادية للانسانية . والأمر الحقيق بالخوف منــه هو على العموم ذلك الذى يمكن أن يُفزع عقلا متمتعا بادراكه التام . غير أنه يوجد فى كل ما يختص بالانسان فروق فى العظم وفروق فى الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هــذه الفروق التى تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التى تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ — فالرجل الشجاع لا يتزعزع ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التى يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضدّ هو يخافها كما ينبغى أن تخاف، و يحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العــقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضــيلة . § ٣ — ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل ممــا يلزم ، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنهــا

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ — ليست واحدة بعينها — يمكن ذكر طائفــة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

— الأمور التى تطمئن — هذا التعبير له فى لغتنا (الفرنسية) شىء من غير العادى ليس فى اللغة اليونانية .

§ ٢ — لكن على قدر ما هو انسان — مع أن أرسطو يبالغ فى شأن الفضائل الانسانية ، يذكّر الانسان بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هى مهيبة فى شىء . § ٤ — ربمـا تأتى هـذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغى أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغى . وتارة أيضـا من أن الخوف لا مبرر له فى اللحظة التى يخاف فيها، أو من أن الانسان يخدع بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التى تطمئننا عوضا عن أن تخيفنا . § ٥ — فالذى يحتمل و يعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله، والذى يفعل ذلك لسبب صحيح و بالكيفية الملائمة فى الوقت المـلائم ، والذى يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة فى هـذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة، لأن الرجل الشجاع يألم و يعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ — إن غاية كل الأفعال الخاصة هى دائما مطابقة لخلق الفاعل، ولمـا أن الشجاعة هى واجب على الرجل الشجاع، فالغاية التى يرمى اليها فى كل واحد من أفعاله هى مطابقة لهـذا الغرض الشريف . و كل شىء ليس معينا إلا بالغـاية التى يحمل

§ ٤ — هذه الغلطات المتنوعة — ينبغى أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص فى " لاشيس " ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم فى " القوانين " الجزء الأوّل ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفى "الجمهورية" ك٣ ص٢١٣ وما بعدها . و يمكن أيضا مراجعة "اكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

— أو من أن الانسان يخدع — يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاشك نحو النظرية الأفلاطونية .

§ ٥ — بتقدير للأشياء صحيح — ليس معنى ذلك ردّ الفضيلة تماما الى العلم المجرّد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فانه لا يعلم ما يفعل .

— وطبقا لأوامر العقل — مبدأ أفلاطونى قد التقطته الرواقية وعممته .

عليها، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحقة .

§ ٧ — أما الأخلاق المعيبة هنا بالافراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسم باسم خاص، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب التى لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . إنه عدم إحساس على الاطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السلتيين" كذلك كانوا يفعلون. والذى عيبه هو إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحقة يسمى متهوّرا. § ٨ — وقد يظهر المتهوّر أحيانا بأنه ليس إلا صلفا ومرائيا فى الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهر ما هو الرجل الشجاع فى الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب فى كل ما يمكنه تقليده فيه . § ٩ — لذلك كان هذا الخلق فى أكثر الأحيان ليس إلا مزيجا من الإقدام والجبن . وإن هؤلاء الناس المملوئين حدّة متى لم يكن شىء يخاف، لا يعرفون البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ — والذى عيبه الإفراط فى الخوف فهو

§ ٦ — الشرف والواجب — هذا فى الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة، غير أن أرسطو ربما لا يحسب حسابا للاستعدادات الطبعية التى تشغل هنا مركزا كبيرا .

§ ٧ — وقد سبق بنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

— "السلتيين" — أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعانى مفصله أكثر منها هنا .

§ ٨ — المتهوّر أحيانا — إن المتهوّر بمعنى الكلمة لا يتقهقر أمام الخطر وليس خورا . ولكن يجب أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفى الحق أن الذين يتقدّمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

جبان، لأن أنواع الخطأ التى ذكرناها والتى تجعل الانسان ينخدع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التى بها يلزم أن تخاف هى وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتتبعه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص فى الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ — وبالتبع يجد المشقة الكبرى فى ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، فى حين أن المقدام هو على ضدّ ذلك تماما لأن الطمأنينة هى شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ — على هذا فالجبان والمتهوّر والشجاع هم ماهم بالاضافة إلى الموضوعات أنفسها . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هى المختلفة، بعضهم يخطئ بالافراط، والآخرون بالتفريط، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قيما ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهوّرون يندفعون بحدّة إلى ما بين يدى الخطر، لكن متى جاء الخطر تقهقروا فى الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضدّ ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة .

§ ١٣ — يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هى وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التى يمكن أن تلقى فى قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التى بيناها وأن

---

§ ١٠ — التى ذكرناها — فى أول هذا الباب ر . ف ٤

— بعدم الطمأنينة — لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ — إدراك الرجاء — عبر المتن بكلمة واحدة هى أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطررت للتعبير بهما .

§ ١٢ — بالاضافة إلى الموضوعات أنفسها — أى موضوعات الخوف والطمأنينة .

— لكن متى جاء الخطر — تكرير لما قيل آنفا .

الشجاعة الحقة تقتحم الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضى باحتماله، أو لأنه يكون من المخجل التخلى عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعاذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة، بل هو حرى بالجبان . وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحينئذ لا يُقتحم الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد اتقاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هى تقريبا كما رسمنا .

---

§ ١٣ — فان الموت فرارا من الاملاق — هنا يحرّم أرسطو الانتحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيثاغورثيون .

— بل هو حرى بالجبان — هذا الحكم قاس ولكنه حق .

— اتقاء الألم بكل ثمن — يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" . الجنود المطيعون خوفا من رئيسهم – (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجند هم غالبا أقل اقداما من أهالى المدينة . واقعة هرميوم – (٣) شجاعة الغضب . نتائج الغضب . لوكان فى الغضب تدبر لصار شجاعة حقة – (٤) الشجاعة التى تأتى من الثقة بالنجاح . الاقدام والثبات فى الأخطار الفجائية – (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق .

§ ١ – اللغة العادية تميز أيضا أنواعا أخرى من الشجاعة، يمكن أن يعدّ منها خمسة أصلية . بديا الشجاعة المدنية التى تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التى وصفناها آنفا . فإن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار اتقاء للعقوبات أو الإهانات التى يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التى يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هى التى عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ – أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميد" و"هكتور" . إذ يصيح هكتور :

"يوليداماس بادئ بدء سيلومنى" .

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفى الأدب إلى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ – يمكن أن يعدّ منها – لا يعنى أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . و إن خمسة الأنواع التى يذكرها هى فى الواقع مختلفة جدّ الاختلاف .

– الشجاعة المدنية – عبارة أرسطو بالضبط هى « الشجاعة السياسية » و إن الأمثلة التى يوردها تبين فكرته خير بيان .

– التى وصفناها آنفا – يعنى الشجاعة الحقة .

§ ٢ – إذ يصيح هكتور – الالياذة . النشيد الثانى والعشرين ، البيت ١٠٠

و إذ يقول " ديوميد " :

" ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :

لقد أكرهت ديوميد على الفرار " .

§ ٣ — إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التى تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هى أيضا لأن مصدرها حياء شريف ورغبة فى الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف، وما تخشاه إنما هو اللوم الذى يكون عارا . § ٤ — وقد يمكن أيضا أن يوضع فى صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للاكراه الذى تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فان هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون لا بعامل حياء شريف ولكن بالحرى بعامل الخوف، وإن ما يريدون اتقاءه أكثر هو العقاب لا العار . فان الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يجعلون لهم من أوامرهم ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فارا عن فئته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابى »

— " ديوميد " — الالياذة . النشيد الثامن، البيت ١٤٨ وإن أرسطو ليكرر هذا الشاهد المختص " بهكتور " فى الأدب الكبير وفى الأدب إلى أوديم .

§ ٣ — التى تكلمنا عنها بادئ الأمر — الشجاعة فى عظمتها وفى حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ — يقول " هكتور " — ربما أخطأ أرسطو فى أن نسب الى " هكتور " ما هو منسوب الى "أغاممنون" من التهديدات . الالياذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإنه يستشهد أيضا بهذين البيتين فى كتاب السياسة ر . ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتى الطبعة الثانية . ولكنه فى كتاب السياسة عزاهما الى " أغا ممنون " . ومع ذلك ففى الموضعين مخالفة لنص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذى أوقع أرسطو فى الخطأ هو أن " هكتور " يعبر عن الفكرة عينها بعبارة مختلفة فى موطن آخر من الالياذة . راجع ذلك الموطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ — ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرون بأن يُضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما فى أحوال أخرى يصفّون جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه يأتونه . ولكن الانسان لا ينبغى أن يكون شجاعا بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجميل أن يَكُونه .

§ ٦ — التجربة المكتسبة فى بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرتئى أن الشجاعة هى علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا فى كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر فى أمور الحرب ، لأنه فى كثير من ظروف الحرب يتلاشى الخطر أمام أعين الجنود المجربين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع فى طرفة عين، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ — وهناك نتيجة أخرى للخبرة وهى أنها تعلمهم أن يفعلوا ضدّ العدو فعالا كثيرة وأن يقوا أنفسهم فى الدفاع وفى الهجوم، والفضل فى ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض فى آن واحد .

---

§ ٥ — لأنه من الجميل أن يكونه — و بعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ — ساغ لسقراط أن يرتئى — راجع « اللاشيس » ص ٣٧٢ و٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة مسيو ف . كوزان . و «الفروطاغوراس» ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل نظرية أفلاطون يقصد الى ايضاحها بل الى تبريرها فى بعض النقط .

— أنها تنفع العسكر فى أمور الحرب — غير خاف قيمة العسكر المتادين على الحرب .

§ ٧ — نتيجة أخرى — ملاحظة حقة .

§ ٨ — حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهنتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه فى المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون النزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . § ٩ — يصير العسكر جبناء متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أحط كثيرا فى العدد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفارين فى حين أن الأهالى يثبتون فى مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض فى "هرميوم" فان الأهالى استحوا أن يفروا وبدا لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادئ الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ — أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشتبه بها ، فيعدّ رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقضّ

---

§ ٨ — حتى ليخيل أنهم — تشبيه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ — يصير العسكر جبناء — إن تاريخ الحرب به الف مثل من هذا القبيل .

— هرميوم — موضع من البيوسيا فى مدينة كورونى ، حيث فر العسكر البيوسيون . وأما أهالى كورونى الذين غلّقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى آخر رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

— حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء — أسطراط على آثار ايفور وآخرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر البيوسية الى الخوف الذى اعتراهم حينما رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا انخدع الانسان فى هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة فى الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شىء كالحفيظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال "هوميروس" :

"إن الغضب الذى شعر به قد ضاعف قواه"

أو قوله :

" يوقظ فى صدره قوته وغضبه "

أو قوله :

" وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ...
وكان دمه المضطرب يغلى فى قلبه "

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقا لا يفعلون إلا باحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشدّ فى أعضادهم . أما الدواب فهى على الضد لا شجاعة لها إلا بتحريض الألم فيلزم أن تُضرب أوأن تخاف، فهى لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام فى غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الألم أو أخذ منها الغضب تلق بأنفسها فى الخطر من غير أن تبصر بشىء مما يتهددها .

---

§ ١٠ — ان الغضب الذى شعر به — الالياذة . النشيد ١٦ البيت ٥٢٩

— فى صدره — الاوديسية . النشيد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن فى النص الحالى " لهوميروس " .

§ ١١ — إلا باحساس الشرف — ذلك فى الواقع هو الشجاعة الحقة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الحمير أنفسها متى جاعت كان عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون فى الغالب فعالا من الجرأة بمكان .

§ ١٢ — حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التى تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فان الشجاعة التى يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هى تلك التى يولدها فينا الغضب، بل قد تصير الشجاعة الحقة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لغرض معقول . ومع ذلك فان الغضب هو دائما إحساس مؤلم، على ضدّ الانتقام فانه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى النزال بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل الهادى، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شبها بالشجاعة بعض الشىء .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة فى النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة فى الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

— الحمير أنفسها متى جاعت — إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هوميروس" ليمثل "أجاكس" بكونه لم تخفه هجمات الطروواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التى يرعى فيها .

— فعالا من الجرأة بمكان — ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ — إحساس مؤلم ... لذة — حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب، فالشهوة هى التى تجبذنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا — هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبه فى هـذا هو أنه فى جهة وفى الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هـذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التى بيناها آنفا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شىء . § ١٤ — فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يجئ الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار. على ضدّ ذلك رجل الشجاعة الحقة كما رأيناه، يتجشم كل ما هو مخوف، أو ما هو كذلك فى ظاهر الأمر لدى قلب الانسان، بسبب أن احتمال الخطب جميل، وأنه يكون من الخزى أن لا يقتحمه . § ١٥ — ترى أيضا لماذا يُرى أن فى احتفاظ المرء باقدامه وسكينته فى الأخطار الفجائيــة من الشجاعة الحقة أكثر منها فى الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذى تعوده وانه قليلا ما يأتى من التدبر الذى رتب من قبل. فان الأخطار التى توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة فى الماضى هى وحدها التى تقودنا فى الأخطار غير المنتظرة والفجائية .

— وجه الشبه — بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحقة .

— التى بيناها آنفا . ر . الباب السابق .

— يظنونهم الأشدّ قوة — تلك كانت شجاعة الجند المدرّبين التى ذكرت آنفا .

§ ١٤ — كما رأيناه — فى الباب السابق .

— جميل — هذا هو التنبيه السابق آنفا .

§ ١٥ — فى الأخطار الفجائية — إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هـذا يعجب الانسان بشجاعة "فبريسيوس" الذى لم يتحرك لما رأى بغاءة فيل "بيرهوس" .

§ ١٦ — وآخرا قد يكفى أحيانا جهل الخطر للظهور بالشجاعة. فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرا عمن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل فى الظفر. لكنهم أيضا أقل استحقاقا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم، فى حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض اللحظات. أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا، أسرعوا الى الفرار. ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتيين" ظانين أنهم من أهالى "سيسيونيا".

§ ١٧ — يمكن اذن أن يُرى جليا مما تقدّم من هم أهل الشجاعة الحقة، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه.

---

§ ١٦ — وآخرا — الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التى لا تجىء إلا من الجهل.

— أدنى احترام لأنفسهم — أظن أن هذه هى فكرة أرسطو الحقيقية. وإن كانت عبارته قد استتبعت تأويلات مختلفة.

— "للارجيين" — "إكسينوفون" فى تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديدوت يروى هذه الواقعة بشىء من التفصيل.

الباب العاشر

الشجاعة هي دائما شاقة جدا وهذا هو ما يجعلها أهلا للاحترام — المصارعون — الفضيلة على العموم تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلمة — خاتمة نظرية الشجاعة .

§ ١ — ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد ويبقى في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذاك الذي لافضل له الا في تجويد اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ — حينئذ يشترط في من يسمى شجاعا الصبر على المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمرا صعبا جدا يكون الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة . § ٣ — ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائما شيء لذيذ جدا ، وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تحجب عنا جاذبها القوى . يمكن أن يشاهد

— الباب العاشر — في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ — الى أحاسيس الخوف والطمأنينة — راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة".

— في الأحوال التي هي موضع للخوف — ذلك في الواقع هو المعنى العادي للشجاعة في الأذهان . على أن المعنيين يشتبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الانسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون للخوف محل .

§ ٢ — كما قد قيل — لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت المشهور الذي قاله "هيزيود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة « فيرمين ديدو » وانظر أيضا « فروطاغوراس » ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .

بسهولة شبه هـذه الظاهرة فى مباراة الجماز . فان الغاية التى يقصدها المصارعون هى حقا لذيذة جدا لديهم . إنمـا هى التاج، إنما هى الكرامات التى يطمعون فيها، غير أن الضربات التى تصيبهم مؤلمة، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذى يلقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولمـا أن المضارّ فى ذلك عديدة، والغرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شىء فى كل ذلك يسحر النفس . § ٤ — اذا كان الأمر كذلك واذا أمكن أن يقال هـذا بالنسبة للشجاعة أيضا، يكون الموت والجروح عنـد الرجل الشجاع أمورا شاقة، وأنه لا يتعرّض لها إلا اذا كان مكرها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة، وبالتبع سعادته تامة، كان أسفه من الموت أشدّ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها، وحرمانه النفس أنفس النعم التى هو يقدّرها حق قدرها ، ذلك إنمـا هو ألم شـديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شىء، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هـذه النعم الشرف الذى يكسبه فى الحروب . § ٥ — على أنه فى تعاطى كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتى بلذة، ولا يمكن أن توجد فيها لذة الا بمقدار ما يقدّر لغاياتها .

---

§ ٣ — فى مباراة الجماز — لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجماز . بل يورد فقط مثالا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمتاعب فى سبيل مكافأة ضئيلة .

§ ٤ — اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة — التشبيه ليس غاية فى الضبط و إن جزاء الشجاعة عظيم جدّا ما دام أنه رضا السريرة الذى يتولد من القيام بالواجب .

§ ٥ — بعيد على العمل بها أن يأتى بلذة . هذه هى فكرة "كنت" فى مقالته الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدرى اذا كان أفلاطون والرواقيون يكونون من رأى "كنت" وأرسطو . راجع "انتقاد العقل العملى" ص ٢٦٩ ترجمة برنى .

§ ٦ — على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هـذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشـد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم مزية أخرى . غير أنهم مستعدّون لأن يقتحموا جميـع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضا لأجر زهيد .

§ ٧ — هاك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكوّن فكرة مضبوطة نوعا من ماهيتها مما قد ذكر .

---

§ ٦ — لا شيء يمنع — يظهر أن هـذه الجملة تتعلق بما قد قيل آنفا على شجاعة الجند وأنها هنا ليست فى محلها .

ان نظرية الشجاعة فى الأدب الكبير وفى الأدب الى أوديم واردة على هذا النحو تماما أو تقريبا . وإن أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هـذه الخمسة الأضرب ليست مرتبة على هذا الترتيب .

الباب الحادى عشر

فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط — لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة — عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على العموم — مثل " فيلوكسين الأركسى " — خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى معا — عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللمس الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ — لنتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فان الفجور الذى يجتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولنقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ — ولنقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلا لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشىء الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٢

§ ١ — الأجزاء غير العاقلة للنفس — راجع ماسبق آنفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هوذلك الذى كل عمله أنه يطيع العقل ولاحظ له منه . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

— قلنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — إنه معتدل أو غير معتدل — يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أتاه أرسطو فيما يلى فيما يختص بلذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبغى . ويمكن أن يخطئ المرء فيهما اما بالافراط واما بالتفريط .

الى اللذات الأخرى التى ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثرثرة وحكاية القصص ويقضون أيامهم فى أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا لا نسميهم عديمى الاعتدال لا هم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم.

§ ٣ — الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن، بل لا على كل اللذات البدنية بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات التى تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين . ومع ذلك يمكن أن يقرر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى فى اللذات من هذا القبيل يمكن إما أن يمتع بها كما ينبغى، واما أن يُفسَق فيها سواء بالافراط أو بالتفريط . § ٤ — ويجرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكّر البتة فى أن يسمى عديمى الاعتدال حتى أولئك الذين يفْرطون فى تعاطى الموسيقى وأعمال التمثيل، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغى أن يكون .

§ ٥ — كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البَخُور إنهم عديمو الاعتدال فى أمر الروائح، بل نقوله بالحرى على أولئك الذين يحبون رائحة الأعطار والتوابل، لأن الناس عديمى الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها تذكرهم أعيان الأشياء التى يرغبون فيها بشغف. § ٦ — وربما رُئى أناس آخرون

§ ٣ — الاعتدال — هذا هو ميزه الحقيق حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطبق على الملكات المعنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ — إلا أن يكون غير مباشرة — يعنى بالتذكار الذى تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التى توقظها .

— الأشياء التى يرغبون فيها بشغف — يعنى هنا لذات الحب كما يعنى هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حينئذ يكون تذوق اللذائذ من هـذا القبيل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شدّ ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ — الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الواسطة ، فالكلاب ليس لهـا بالضبط لذة فى الشـعور برائحـة الأرانب ، ولكن لهـا لذة كبرى فى أكلها وإنمـا الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى افتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هـذا القدر بأن يرى أو يلقى "أيلا أو أى عنز برية" بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ — يرى حينئذ أن الاعتـدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتـدال هى غير جديرة بالانسان وأنها سبعية . § ٩ — الحواس التى ترجع اليها هـذه اللذات هى اللمس والذوق ، بل الذوق ربمـا لا يظهر أنه منهـا إلا الى حدّ محدود جدّا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

---

§ ٦ — عند الجوع — يظهر أن هذا الاحساس محل للعذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ — الحيوانات غير الانسان — بديهى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال ما دامت لا تستطيع مقاومة الغريزة التى تقودها .

— ايلا أو أى عنز برية — هذه هى تعابير "هوميروس" بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سيسدّ جوعه .

§ ٨ — التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى — يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يسند اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ — إلا الى حدّ محدود جدا أو أنه معطل تماما — هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أرسـطو يرد لذات الذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوّقون الأنبذة أو يذوقون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوّق، أو على الأقل ليس فى هذا التذوق أن يجد الشرَه لذتهم، بل هى فى الاستمتاع ذاته الذى لا يحصل البتة إلا باللمس فى لذات الأكل والشرب، كما فى تلك التى تسمى لذات زُهَرة (ڤينوز) . § ١٠ — فان نهما مشهورا هو " فيلوكسين الايركسى " كان يتمنى أن يصير زوره أطول من زور " غرنيق " وهو يعتقد بحق أن لذته فى البطنة كانت تأتى من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذى هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الانسان فما ذلك من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشىء مما هو بهيمى فى التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص فى العكوف عليها وحدها . فانه يخسر فيها حينئذ أرفع اللذات التى يمكن أن يعطيها اللمس . أعنى تلك التى تحصلها الرياضات والدلوك فى الجمباز والحرارة المنعشة التى تتولد عنها ، لأن اللمس كما يتمتع به الشره ليس فى البدن كله، بل هو ليس إلا فى بعض أجزاء خاصة من البدن .

الى لذات اللمس، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الحاق محل نزاع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادى بين الحواس .

§ ١٠ — " فيلوكسين الايركسى " . وفى بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور . وربما كان ينبغى أن يترجم هكذا : " فيلوكسين ابن ايركسيس " . ولكنى آثرت العبارة الأخرى، فان " ايركسى " كما هو معلوم مدينة فى " صقلية " وان المطبخ الصقلى كان ذا شهرة عظيمة فى الأزمان القديمة .

— أكثر جميع الحواس شيوعا — فان جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للانسان .

— الرياضات والدلوك — من الغريب وصفها بين اللذائذ وخصوصا جعلها لذائذ راقية بل أرقى من اللمس . ذلك ذوق خاص .

البـاب الثـانى عشر

بقية الاعتدال – الرغبات الطبيعية والعامة – رغبات خاصة وصناعية – يخطئ الانسان نادرا فى أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب فى الشهوات الخاصـة بالانهماك فيها على أوضاع قليلة الملاءمة – الاعتـدال فى الآلام أصعب تعريفا منـه فى اللذات – عدم الشعور أمام اللذائذ هو شىء نادر وليس من الانسانية فى شىء – مميزات الانسان المعتدل حقا .

---

§ ١ — بين الرغبـات التى يمكن أن يشتهيها الانسان بعضها ما يكون بالبديهية عاما لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التى تضر به علينا ، فلذة الغذاء مثلا هى طبيعية محضة ، لأن كل انسان يرغب فى الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفى الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معا كما يشعر على قول " هوميروس " " بالرغبة فى صاحبة متى كان شابا فى ربيع العمر " . § ٢ — ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعينها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر فى هذا أن من الشىء ما هو خاص بنا ، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة فى حقيقة الأمر طبيعية تمـاما . لذات البعض ليست لذات الآخرين ، وبالنسبة لكل واحد منـا توجد أشـياء أحلى من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ — حينئذ فى أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ ، بل فى الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أعنى الى جهة الافراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن يشبع الانسان فوق الحدّ ، ذلك

– الباب الثانى عشر . § ١ — على قول " هوميروس " — الالياذة . النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ — أن من الشىء ما هو خاص بنا — وهل يقف أرسطو على أمر هو من البساطة والبديهية بهذا المقدار .

§ ٣ — من النادر أن يقع الخطأ — فان الأذواق المضادّة للطبع هى فى الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكمية التى يتناولهـا الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤتينا مجرد الرغبة فى سدّ الحاجة . لذلك يسمىَ نهمين وبطنين أولئك الذين يُرضون هـذه الرغبة الى ما وراء حدّ الضرورى . وهؤلاء هم دائما تقريبـا طبائع خسيسة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ — غير أنه على الأخص فى أمر اللذات الخاصـة يرتكب غالب النـاس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعا . لأن النـاس الذين يسمون بأسماء مختلفـة كذلك تبعا للشهوات التى تستولى عليهم يجرمون، سواء بحبهم أشياء لا ينبغى حبها، أم بأنهم أحبوها بلا حدود، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهذبة كما هو شأن العامى، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو فى وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديمو الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة، وتارة فى الأشـياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجفى الناس .

§ ٥ — حسبنا هذا القدر فى إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط فى أمر اللذات وأنه مذموم .

§ ٦ — أما المشاق فإنه لا يكفى فى الاعتدال كما هو الحال فى الشجاعة أن يقدر الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

---

§ ٤ — فى أمر اللذات الخاصـة — فلقد ميز أرسطو آنفا صنفين من اللذات : اللذات العامّة لجميع الحيوانات، واللذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضا أن يعنى بذلك اللذات التى هى شخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ — فى أمر اللذات — بناء على ما تقدّم يكون الأولى هو تحديد المعنى فيقال : «بعض اللذات» .

§ ٦ — لا يكفى ... أن يقدر الانسان على معاناتها — ينبغى فوق ذلك أن يعانيها بنوع من الرفق، وهذا هو الذى يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال فى حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا باللذة، فلا يقال على

يستطع احتمالها . وغاية ما فى الأمر أن عديم الاعتدال فى هذا هو الانسان الذى يتألم أكثر ممـا يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال فى هذا المعنى إن اللذة هى التى تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذى يتجشمه . على ضدّ ذلك عديم الاعتدال فانه لشدّ ما يرغب فى كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألذ عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره فى إيثار موضوع لذاته على بقية الأشـياء التى يضحّى بهـا فى سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحادّ طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبــة هى دائمـا مصحوبة باحساس ألم . وإنى لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هى التى توجد الألم .

§ ٧ — ليس كثيرا فى الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغى . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانسانى . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها، تحب بعضها وتكره البعض الآخر. لكنه اذا كان هناك كائن لا شىء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة فى أى شىء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم، لأنه فى الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هـذا الفرق اللغوى الدقيق كان سائغا فى اللغة اليونانية كما هو فى لغتنا (الفرنسية) .

— اذا هو لم يتألم من فقد اللذة — وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صدقه فى الفرنسية كما صدقه فى اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ — من يخطئون بالتفريط — ربما كان أرسطو لم يتبسط فى هـذا الضعف الملازم للطبع الانسانى مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكيا .

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتـدل يعرف أن يتخذ هنا الوسـط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التى يَشْغَف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحرى بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذى لا ينبغى التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كائنا ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحدّ من حرمانٍ . رغباته هى دائما معتدلة على السواء ولا يتعدّى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف فى مآربه، وعلى العموم يتق جميع الخطايا من هذا القبيل، ويبحث بقدَر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التى تفيـد الصحة والعيشة الراضـية ، بل يتعاطى اللذات التى لا تضر البتة بتلك، والتى ليست ضدّ اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذى يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر ممـا تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هـذا الضعف ولا يعمل البتة إلا مايقتضيه العقل القيم .

---

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتدل — هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية فى الإحكام والجمال .
— ما يقتضيه العقل القيم — هـذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواقية ، وفى الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق منطوية تحت هذا المبدإ الذى جعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظيم .

البـاب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتـدال و بين الجبن – عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل فى باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التى يطلبها الانسان بالطبع – عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم – يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه – خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ — يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل فى باب الإرادية من الجبن . فان منشأه اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائما عن ألم . والانسان يطلب أوّل هذين الاحساسين فى حين أنه يفر من الثانى . § ٢ — زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذى يعانيه و يفسده ، أما اللذة فلا يحصل منهـا ما يشابه ذلك ، فهى إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجرّ علينا اللوم بحق . وأسهل مايكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التى تولدها . وفرص اللذة التى تسنح فى الحياة عديدة ، وهـذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماما بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ — ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه إرادى على السواء فى جميع الأحوال متى فُحص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألمـا فى ذاته فعلى الأقل الظروف التى يقع فيها تسبب للانسان ألمـا يخرجه عن رشده

الباب ١٣ — § ١ — أدخل فى باب الارادية من الجبن — لمـا كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعى إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ — تجرّ علينا اللوم بحق — ومع ذلك فان الجبن يجرّ علينا من اللوم أكثر مما يجرّ عدم الاعتدال ، فانه فيما يظهر أشدّ امتهانا وأشدّ تضادا لكرامة الانسان .

§ ٣ — إرادى على السواء فى جميع الأحوال — ربما كان هذا هو السبب فى جعله أشدّ عارا . إذ يجرّد الانسان عن انسانيته فلا يبقى فيه الا بهيميته التى هى مستعدّة لطاعة جميع الغرائز التى تتسلط عليها وتسقط قدرها .

— يخرجه عن رشده — و يمنعه من ضبط نفسه حتى فى الظروف العصيبة التى يكون الأمر فيها للواجب

ويدفعه الى حدّ أن يُلق أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيق . § ٤ — بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضدّ ذلك، فان كل واحد من الأفعال الخاصة التى يخلى المرء نفسه تأتيها هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ — ونحن نطبق هذه الكلمة عينها، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمنا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها، لكن بديهىّ أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلقت اسمها عن الأولى . § ٦ — يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة، لأنه ينبغى أن يردّ الى الاعتدال وأن يهذب تهذيبا كل ما من شأنه أن يؤدّى الى الميل للأشياء الوضيعة وينمو بعد ذلك بكيفية خطرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة، ولا شىء يعادل فيهم حبهم الجامح للذة . § ٧ — اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

— اكراه حقيق — هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ — النتيجة العامة أقل إرادية — هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أفلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ — على خطايا الأطفال — لغتنا (الفرنسية) ليست كاللغة اليونانية فى صلاحيتها لهذا الالحاق . ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزقهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ — أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة — وعلى هذا ففى اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان مختلفان الى حدّ لا يمكن أن تنطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

— الرغبة والطفل — هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٧ — جزء النفس هذا — الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليته أنه يطيع العقل .

فانه ينبو الى حدّ بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذى لا يقوده العقل . زد على هـذا أن كل تعاطٍ للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التي تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حدّ الاكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضادّ للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدّبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التي يجب على الطفل أن يظهرها في كل سـلوكه بالنسبة لأوامر مربيـه هي الطاعة التي يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤدّيها للعقل . § ٩ — على هـذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذى يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير. فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي، ويرغب فيه كما ينبغي، ومتى ينبغي أن يُرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل .

§ ١٠ — هاك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تجد تطبيقات خصبة سواء في تربية الأطفال أم في الحياة .

§ ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التي يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوىّ — المجرد عن العقل ر . فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ٩ — الا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانسانى الا ما هو قادر على عمله . فمن المحقق أن رغبات النفس المهذبة والمطبوعة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصير خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فلن تكون رغبات فاجرة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

انتهى الجزء الأوّل

ويليه الجزء الثانى، وأوّله : "الكتاب الرابع"

اصلاح خطأ

التصدير :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	للأمين	للأمير
٥	٤٥	بن	ابن
١٦	٤٥	ومساعديهم	ومساعدوهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	باللغة	باللغات

الجزء الأوّل :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
	٣٥ تعليق	البيان	الخطابة { وفى كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (ريطوريقا)
٤	٣٩ مقدمة	بسهقها	بثقهما
	١٤٨ تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما ينقلونه
	١٦٧ تعليق	شميشرون	شيشيرون
	١٩٢ تعليق	رل	زل
٤	١٩٣ متن	الصفة	الصنعة

(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣/١٥٠٠)

لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

علـــم الأخــــلاق

الى

نيقوماخوس

"الجـــزء الثـــانى"



علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدّره بمقدّمة ممتعة فى علم الأخلاق
وتطوّراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلمى سانتهلير

أستاذ الفلسفة اليونانية فى الكولج دى فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الثانى

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م



فهـــــرس

الجـــزء الثـــانى من علم الأخلاق

الكتاب الرابع

تحليـــل الفضـــائل المختلفة

صفحة

صفحة

الكتاب الخامس

نظرية العـدل

صفحة

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الكتاب السابع

نظـــرية عدم الاعتدال واللذة

صفحة

الكتاب الثامن

نظـــرية الصـــداقة

صفحة

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

صفحة

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقة

فهرس الجزء الثانى

صفحة

صفحة



الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

الباب الأوّل

في السخاء — حدّ السخاء — السرف — البخل — المميزات العامة للسخاء — الفضائل التبعية التي يستتبعها — السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطي — السخي لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال — إنه سهل في المعاملة — السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتائجهما في الغالب واحدة — البخل لا يُشفى — الفروق المختلفة للبخل.

---

§ ١ — بعد عدم الاعتدال لنتكلم على السخاء، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل مايتعلق بالثروة. حينما يمدح انسان بأنه سخي كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم، ولا من أجل عدالته في الأحكام، ولكن من أجل طريقته في إعطاء الأموال وكسبها، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها.

§ ٢ — نحن نعني بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد. § ٣ — السرف

— الباب الأوّل — في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٤

§ ١ — بعد عدم الاعتدال — في الأدب الكبير وفي الأدب الى أوديم هكذا: بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم، وبعد هذه نظرية السخاء. أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تجيء بعد نظرية الأريحية. ر. فيما يلي في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس.

— ولا من أجل عدالته في الأحكام — يمكن أن يعني بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه".

§ ٢ — نعني بالمال — هذا التعريف، على ما فيه من الصحة، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال.

والبخل أو عدم السخاء هما الافراطان والعيبان فيما يخص الأموال . يصدق دائما معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغى بخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى ينقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الانفاق لاشباع شرههم . § ٤ — يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فان اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ — فان المسرف الحقيق ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

---

§ ٣ — البخل أو عدم السخاء — أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان المجمع اللغوى « الأكاديمى » لا يجيزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليونانى .

— يهتمون أكثر مما ينبغى — وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيما جدا وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيرا أقل عموما من هذا .

§ ٤ — ليس صالحا لهم على وجه الضبط — ذلك بأن الرذيلة الأصلية فيهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ — كما يدل عليه اشتقاق الكلمة — ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريب المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى نترجمها "بالمسرف" تدل باشتقاقها على "ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله" .

— لفظ الاسراف — ليس لهذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ — غير أن جميع الأشياء التى يستعملها الانسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمـال هو أحد تلك الأشياء التى تستعمل . وإن الانسان لينتفع بشىء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشىء، فالذى له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهـذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ — استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المـال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازا لا استعمالا . حينئذ المعنى الخاص للسـخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغى من أن يكون الأخذ حينما ينبغى وعدم الأخذ حينما لا ينبغى . وإن الفضيلة تنحصر فى إتيان الخير أكثر منها فى قبوله ، وفى اتيان الأشياء الجميلة أكثر منها فى ترك المخازى . § ٨ — فمن ذا الذى لا يرى أنه فى فعـل الاعطاء يجتمع بالضرورة هـذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذى لا يرى فى فعل القبول أن الانسان إنما يقف عند حدّ قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئا ليس مخزيا ؟ من ذا الذى لا يرى أن الشكر إنمـا يوجه الى الذى أعطى وليس البتة الى الذى لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

§ ٦ — الرجل الجواد الكريم — من جهة نظر أخرى ربمـا يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمـال هى حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهى كذلك أحق متى أجيد فهمها . فان المـال أجدر به أن يُحَسَّن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلى .

§ ٧ — استعمال ... إحراز — هـذا التفصيل حق فان الثروة التى لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— وان الفضيلة — أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ — وليس البتة إلى الذى لا يأخذ — قد لا يصـدق هذا المعنى فى بعض الأحيان . ولا شـك فى أن أرسطو يعنى بذلك أن المرء لا يقبـل حينما لا يكون له حق ، لأنه اذا رفض شيئا واجبا اداؤه اليه فان ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .

— الثناء — والاحترام الذى هو خير .

على الأوّل ؟ § ٩ — ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ — الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدّم اليهم بممدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ — إن الذين يقبلون العطايا التى يعطوْنَها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ — على أن جميع الأفعال التى مصدرها الفضيلة جميلة، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجواد يعطى لأن العطاء جميل، ويعطى كما ينبغى أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم، وبقدر ما يلزم، وحينما يلزم، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التى تكوّن العطية الحسنى . § ١٣ — أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم، أو على الأقل خالص من الألم، ولا يمكن أن يكون فى الواقع مؤلما .

---

§ ١١ — هو المستحب — يلزم فوق ذلك أن يقترن السخاء بالرعاية، ومع ذلك فهذا هو الجارى فى العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحببوا الى غيرهم .

§ ١٢ — الخير والجميل — عبارة المتن هى "الجميل" فقط، ولكنى رأيت من الضرورى استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ — أو على الأقل خالص من الألم — هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق، فان الرجل السخى فى الحقيقة يجد لذة عظمى فى الاعطاء، وهذا ما يعترف به أرسطو فيما يلى .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغى إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل و يعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا ، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخى فى الحقيقة . § ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغى أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شىء من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شىء ضرورى محض ليمكنه من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيرا لأول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغى إعطاؤه حينما يلزم وكلما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يجزل العطاء إلى حدّ الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

---

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخاء كما نبه إليه أرسطو ينحصر على الخصوص فى الاعطاء لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرىء من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخى يرعى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حدّ الافراط — ربما كان فى هذه الحالة السرف ولو أنه ينفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها. § ١٩ — على أن السخاء يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا فى قيمة ما يعطَى، بل فى وضع الذى يعطِى ، فانه يبذل عطاياه بنسبة ثروته، ولا شيء يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يجود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه، بل تلقاها من غيره بالارث، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى فى أن يثرى ، لأنه غير ميال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميال إلى أن يشرك غيره فى ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة فى ذاتها فهو يقوّمها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ — ذلك هو ما يفسر ما ينعى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء فى تحصيله . § ٢٢ — على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغى أن يعطى، ولا فى المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يفوته واحد من أوضاع اللياقة التى بيناها، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ — يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة — شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء — كل هذه الفكرة مستعارة من أفلاطون ر . الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

— الآباء والشعراء — هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ — ذلك هو ما يفسر — ملاحظة فى محلها وكثيرا ما تصادف فى الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بعد ما ينفقه فى المواطن التى ينبغى فيها الانفاق . § ٢٣ — أكرر أن المرء لا يكون فى الحق سخيا الا بشرط أن ينفق بحسب ماله، وكما ينبغى . ومن جاوز حدّ قدرته فهو المسرف، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبذرون . ذلك بأن ثرواتهم هى على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يبدّدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ — لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا فى جميع ما يمس الأموال فى حالى اعطائها وقبولها ، كان السخى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغى، و بقدر ما ينبغى فى الأشياء الصغيرة وفى الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغى أن يقبل و بقدر ما ينبغى أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التى امتاز بها هى وسطا بالنسبة لعملى الاعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط فى أحدهما وفى الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فان لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضدّ الاعطاء

---

§ ٢٣ — على الطغاة إنهم مبذرون — ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شىء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبذرين ، فمهما تكن ثروة الانسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

— فيما يظهر — ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع فى محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ — يكون دائما مصحوبا بارتياح — فى هذا تكرير بعض الشىء لما ذكر فيما سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التى تتعاقب يمكن أن توجد معا فى الشخص الواحد، بخلاف الأضداد فانها بالبديهية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ — متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة فى غير موضعها أو قليلة اللياقة، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغى ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ — كذلك السخى هو شديد السهولة فى الأعمال . بل يترك نفسه تُغبن بسهولة، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يألم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يألم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو فى هذه الحالة ليس من رأى " سيمونيد ". أما المسرف فهو فى جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغى وكما ينبغى . على أن ما يلى سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ — قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط فى أمر السخاء هما السرف والبخل، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخلط بين الانفاق وبين

— الأضداد فانها بالبديهية — راجع « قاطيغورياس » أو المقولات العشر ب ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتى .

§ ٢٦ — من رأى "سيمونيد" — لما سألت "امرأة هييرون" "سيمونيد" أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان ك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك فى أن أرسطو يشير هنا الى هذه الكلمة، وقد كان " سيمونيد " يقول أيضا انه يؤثر أن يُغنى أعداءه بعده على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن " سيمونيد "كان مشهورا بالبخل . و يقال انه هو أوّل من باع المدح واتجر بالشعر لدى الطغاة والاغنياء .

— أن يفرح ولا أن يحزن — فيما يتعلق بالمال وانفاقه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط فى الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو فى التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضدّ ذلك هو فى التفريط بالنسبة للاعطاء، وفى الافراط بالنسبة للأخذ، وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدّا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقترنا زمنا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد، وبذلك تُتبدّد ثروة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذى هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقتا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحا حال المسرف وردّه الى حدّ الوسط لأن له خاصة السخىّ الذى يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كلتيهما حينما ينبغى ولا على ما ينبغى . بل يكفى فى أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغى الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغى القبول . حينئذ فى الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار فى هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة فى ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخيل — بصرف النظر عن

---

§ ٢٧ — وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع فى الأشياء الكبيرة سمى اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالطغاة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقتا من رذيلة البخل — هذه مسئلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التى يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار ... إن هذا إلا جنون — هاك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يمضى الى الطرف المضاد و يصير بخيلا .

الأسباب التى قدّمتها — هى أن الأوّل يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثانى فانه لايحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينا لا ينبغى أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف فى السخاء فيصيرون شرهين يقبلون من كل يد، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا، فسرعان مايقعون فى استحالة الانفاق على ما يرغبون . إن ينابيع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب، و يضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون فى كرامتهم ولا فى شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر و بأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يلقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير، ولا معطاة كما ينبغى أن تعطى . فانهم أحيانا يغنون أناسا ينبغى أن يتركوا فى الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتملقين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمى الاعتدال . ولأنهم يبذرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات و يستسلمون لفوضى اللذات، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

---

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم فى ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر فى إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلى .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أى ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغى أن تعطى — أى بالمطابقة للعقل، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر . — المتملقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ — على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلوق بنفسه فى هذه الافراطات، لأنه خُلِّى ونفسه بلا هـدى ولا معلم، فلو أنه اهتُمّ بأمره لأمكن ردّه الى الوسط القويم والى الخير .

§ ٣٤ — أما البخيل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صوره هى التى توجد البخلاء . على أن البخل هو أدخل فى طبع الانسان من السرف، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ — هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدّة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة فى وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هى أن البخل لما أنه ينحصر فى عنصرين أصليين : عدم الاعطاء، والافراط فى القبول ، فليس هو فى جميع الأشخاص تاما على السواء، وأحيانا يتفرع فيظهر فى البعض زيادة الافراط فى الأخذ، وفى البعض زيادة فى عدم الاعطاء . § ٣٦ — فحينئذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضنّاء، عيبهم جميعا هو عدم الاعطاء، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة فى أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

---

§ ٣٣ — المسرف مع ذلك — بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له و يعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ — أن الشيخوخة — تنبيه حق .

— أدخل فى طبع الانسان — وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ — غايتها من الشدّة — الأمثلة الشنيعة التى يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

— أحيانا تتفرع — إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التى يقع عليها البخل .

§ ٣٦ — الأشحاء واللؤماء والأضناء — اضطررت الى ايراد هذه الصفات العامية لأحصل فكرة أرسطو على أكمل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يبالغون فى التقتير إلا لكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب، لأنهم يفرطون فى العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف فى نفوسهم ، لأنه ليس من السهل فى الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ — وبخلاء آخرون على ضدّ ذلك يُعرفون بافراط فى القبول من كل يد وأخذ كل مايستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهافتون على المضاربات المقوتة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغى الأخذ، وأكثر مما ينبغى أن يؤخذ . § ٣٨ — ويظهر أن الشره فى المكاسب المخجلة بأشدّ ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبالون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه ربحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الربح هو دائما ضئيل جدّا،

— الشعرة أربعة أجزاء — فى عبارة النص استعارة مماثلة استعضت عنها بهذه العبارة التى هى أوفق لتعبيرات لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ — وبخلاء آخرون على ضدّ ذلك — على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا .

— يتهافتون على المضاربات المقوتة — هذا ليس ما يعنى به البخل .

§ ٣٨ — ضئيل جدا — هذا هو أحد الشرائط الاساسية للبخل ويثبته المثل الذى أورده أرسطو . وإن الشره الذى لا حدّ له والذى يدفع الى كبائر الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يُدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغى لهم أن ينالوها، ويتملكون ما لا ينبغى لهم أن يأخذوه، فمثلا الطغاة الذين ينهبون المدائن ويجردون المعابد التى ينتهكون حرماتها يجب أن يسموا قطاع الطريق فجّارا وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يعدّ فى صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسعون إلا للمكاسب المخجلة، وإنهم لحبهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشدّ المخاطر هولا ليحوزوا السَّلَب الذى يبتغون . وأولئك يثرون بطريقة خسيسة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغى لهم أن يكسبوا . فما تلك إلا قلوب غلف، وكل هذه الطرائق التى يسلكونها لكسب المال ليست إلا صورا من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقا للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — اليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التى تقابله .

---

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغى أن يسميا اسما آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتى سبقتها شيئا من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضا عن البخل . ولكنى اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة فى الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة أكثر استحقاقا للوم — ذلك ما حاول أرسطو اثباته آنفا ف ٢٩

البـاب الثـانى

الأريحية – حدها والفرق بينها وبين السخاء – التفريط والافراط بالنسبة للأريحية – خواصّ الأريحى – مقاصده وطريقته فى فعل الأشياء – النفقات التى تختص بالأريحية – النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية – الافراط فى الأريحية – فظاظة التبهرج ونبوّه عن الذوق – التفريط فى الأريحية – الحقارة .

---

§ ١ – الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هى بالبديهية أيضا احدى الفضائل المتعلقة بالتصرف فى الأموال، غير أنها لا تتناول كالسخاء جميع الأفعال التى تتعلق بالأموال ، بل هى لا تنطبق إلا على الأعمال التى يحل فيها الانفاق . فهى فى هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء فى العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إنفاق المال إنفاقا مناسبا فى ظرف عظيم . § ٢ – على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافى ، فليس سواء إنفاق الذى ينشئ السفن ويوسقها، والذى ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فانها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ – فالذى ينفق كما ينبغى لكرامته فى الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحى ولا ذلك الذى يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

– الباب الثانى – الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٦

§ ١ – نتيجة طبيعية لما سبق – الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن فى الأدب الى أوديم لم يتكلم على الاريحية الا بعد المروءة وكذلك فى الأدب الكبير .

– كما يدل عليه اسمها – الاشتقاق اللاتينى فى هذا المعنى كالاشتقاق اليونانى .

§ ٢ – الذى ينشئ السفن ويوسقها – يكاد لا يوجد فى الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ – فى الأشياء الصغيرة – هذا القيد يُخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

– الشاعر – هو "هوميروس" ر . الاوديسى النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طالما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحى هو ذلك الذى يعرف أن ينفق كما ينبغى فى عظام الأشياء فهو بذلك سخى أيضا، ولكن ليس السخى أريحيا بالضرورة .

§ ٤ — من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغارا وحقارة ويسمى الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها فى الأشياء التى تلزم فى حقها المبالغة فى الانفاق، ولكن لأنها تنفق رئاء وظهورا فى بعض الظروف وبطريقة كان يلزم اجتنابها . على أننا سنعيد القول فى هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ — يمكن القول بأن الأريحى هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء لأن يرى ما يناسب كل مقام ولأن ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .

§ ٦ — فكما قلنا فى البداية الحلة إنما تعينها الأعمال التى تصدر عنها والأشياء التى تنطبق عليها . فان نفقات الأريحى عظيمة وملائمة معا، والنتائج التى يقصدها يجب أن تكون كذلك عظيمة وملائمة ،لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط، بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة، والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

---

§ ٤ — بعد — فيما يلى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ — رجل تدبر وحكمة — هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخىّ . ومن المحقق أن الأريحى أكثر تعرضا للخسارة، لانه اذا انخدع فى الحساب فربما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع ما ينفق .

§ ٦ — فى البداية — ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

— بل ربما تفوقه — ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الاعجاب الذى تطلبه . وقد كان هذا الاعجاب فى الازمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ — إنما هو فى سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحى هذه النفقات الكبيرة، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحى ينفقها بلذة وسهولة شريفة، لأن المبالغة فى النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار، والأريحى إنما يقصد أن يؤتى هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من الثمن وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ — أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحى سخيا . لأن الرجل السخى حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغى، ولكن العظم فى هذه الظروف هو خاصة الأريحى . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها، غير أن الأريحىّ يستطيع أن يأتى شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية، فان قيمة المادة التى تستعمل وقيمة العمل التى يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادّة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا، ولكن قيمة العمل إنما هى عظمه، إنما هى جماله لأن رؤيتنا للخواص التى تميزه تولد فى نفوسنا الاعجاب به . ولهذه الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها، وإن نبل العمل ينحصر فى أريحية تامة .

---

§ ٧ — بلذة — كما يفعل السخىّ الذى هو أيضا يعطى عطاياه بلذة .

§ ٨ — العظم هو خاصة الأريحى — هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الوضوح بمكان يكون معه من غير المفيد الالحاح فى بيانه .

— بنفقة مساوية — ربما كان فى هذا تناقض لما قيل آنفا .

— إنما هى جماله — الأريحى قد يُكسب الأشياء عظما . ولكن ليكسبها جمالا يجب أن يكون رجل ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو فى هذا المقام يتذكر "بيريكليس" .

§ ٩ — من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرّفات . تلك هى مثلا القرابين العلنية التى تقرب للآلهة، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها فى اعتبارنا جميع النفقات التى تنفق فى سبيل عبادة الله ، والتى ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف فى خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لتزيين مسارح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو فى نفقات الأعياد القومية . § ١٠ — ولكنه يجب دائما كما أسلفت آنفا أن يلحظ فى هذه المواطن من هو ذلك الذى ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هى ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة و بين العمل بل أيضا تتناول حال المنفق . § ١١ — على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحيا ، لأنه ليس عنده الوسائل التى تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغى . ولو حاولها لكان معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضدّ اللياقة الحقيقية وضدّ الواجب ، فى حين أنه يجب احترام هذا وذاك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ — هذه النفقات الجليلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكيّة هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحسب

---

§ ١٠ — كما أسلفت آنفا — فى أوّل هذا الباب .

— حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات — هذه الملاحظة مفهومة جدّا فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها الى أيد غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر اذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ — وضدّ الواجب — بالنسبة له و بالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدّى للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع و بالرجال الذين كساهم المجد أثوابه . و بالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التى تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ — تلك هى حينئذ الآية الأصلية للأريحى . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم فى النفقات من هـذا القبيل، فهى أعظم النفقات وأولاها بانالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التى تكاد لا تقع إلا مرة واحدة فى الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لهـا ، أو تلك النفقات التى تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التى تهدى أو تقبل فى مثـل هـذه الظروف الكبرى ،لأن الأريحى لا ينفق هذه النفقات الهائلة فى شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا فى شؤون الجمهور، و إن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرابين المقدّسة التى يتقربونها للآلهة .

§ ١٤ — الأريحى يعرف أيضا أن يبنى له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف فى موضعه ، فاذا لاق الاكثار فى الانفاق فانما يليق على الخصوص فى الأشياء التى يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء .

---

§ ١٢ — الذين كساهم المجد أثوابه — هذا ينطبق فى الحق على "بريكليس" .

§ ١٣ — النفقات الخصوصـية — من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحيـة فى شؤون حياته الخصوصية .

— استقبال الاقيال الأجانب أو توديعهم — فان الأريحى يمكن أن يضيفهم على حسابه الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا إلا على النفقات الخصوصية .

— إلا فى شؤون الجمهور — فان الوطنى فى هذه الحالة يستطيع أن يؤدّى خدمة للأمة دون أن تكون له أية صبغة رسمية .

§ ١٤ — مسكنا يليق بثروته — هذا شبه فرض أوجبته السعة فى كل زمان .

التى يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء . § ١٥ — ينبغى أن يلحظ مع ذلك فى كل نفقه منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء فى معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة فى نوعها ، وأسماها هى التى تكون عظيمة فى العظيم ومثالها هنا إنما هو العظيم فى صف النفقات التى نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ — لكن العظيم فى موضوعه يختلف عن العظيم فى النفقة ذاتها . حينئذ فى شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شىء ولا يستدعى أى سخاء . § ١٧ — من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحى إنما هى دائما أن يعمل الأشياء بعظم فى النوع الذى يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطال بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ — هذا هو إذن الأريحى . ولكن الرجل عديم الذوق الذى يعاب هنا بالافراط هو المتبهرج الذى ينفق بلا حدود وضدّ كل لياقة كما قلت آنفا ، يبذر النقد تبذيرا فى النفقات الحقيرة ويسعى فى أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه فى تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فتفرش بسط الأرجوان تحت

— لها حظ من البقاء — السبب جدّى ومعقول للغاية ومن هنا يجىء جمال مساكن الأرسطقراطيين .

§ ١٥ — يلحظ ... اللياقة — وصية حقة ورقيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة فى الزمن القديم .

— النفقات التى نحن نتكلم عليها — هى النفقات العمومية والرسمية لحاجات المملكة والديانة .

§ ١٦ — كل الأريحية الممكنة — قد يكون التعبير أشدّ مما ينبغى فى صدد هدية صبى .

§ ١٧ — الأشياء بعظم — فان المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ — كما قلت آنفا — ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجاريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا فى الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجملة انه ينفق القليل جدًا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ — أما الرجل الحقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعـد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففى كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائمًا أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفى الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هى رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرّد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولانها ليست معرّة مطلقا .

— كما يفعل المجاريون — فان زينة المجاريين كان يضرب بها المثل فى الزمن القديم .

§ ١٩ — الرجل الحقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع فى الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضربا من الواجب العام لا يستطيع الغنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التى تدعو الى البهرجة أو الى الحقارة . .

— غير كافية لأن تجرد انسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصييره مسخرة .

البـاب الثـالث

في المروءة — حدها — الرذيلتان المتقابلتان — صغر النفس والفخر الباطل — المرىء لاغرض له إلا الشرف — إنه أفضل الناس — اعتدال المرىء في كل حال من حالات اليسار والإعسار — مزايا المركز الكبير تمى المروءة — رفعة المرىء وعزته — شجاعته — نزاهته — استقلاله — أناته وتثاقله — صراحته — وقاره — مخائل المرىء — الرجل بلا عظم في النفس — الأحمق الفخور .

---

§ ١ — المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بديًّا على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها و إما الشخص القائمة هى به .

§ ٢ — المرىء يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظائم الأشياء والذى هو في الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمرىء هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لايطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماما أن يكون رجلا عاقلا ومتواضعا وليس البتة قلبا مريئا . المروءة تقتضى العظم دائما ، فهى كالجمال في أنه لايوجد إلا في جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحة وحسن دون أن يكونوا من الجمال في شيء .

— الباب الثالث — الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٥ .

§ ١ — أو عظم النفس — زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كونزارت » هذه اللوحة في رسالاته .

§ ٢ — مخبول — وربما كان أحسن من ذلك أن يقال «أحمق» .

— في جسم عظيم — وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لايعنى مع ذلك أن الجمال لايقوم إلا بالامتدادات . فعلى هذا الحساب تكون أهرام مصر أجمل جميع الآثار .

§ ٣ — إن هـذا الذى له فى حق ذاته الرأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل فخور، ولو أن الفخر لايلازم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .

§ ٤ — ان الذى يبخس قـدر ذاته هو نفس صغيرة سـواء أكان قدره فى الواقع عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى من قيمته الحقيقية ، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى يغمط نفسـه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل الانسان غير هـذا اذا كان فى الواقع غير كفء لعظائم الأمور؟ § ٥ — المرىء هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها ، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغى أن يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضدّ ذلك خاطئون إما بالافراط و إما بالتفريط .

§ ٦ — حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة ، وعلى الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لايجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا وهو هـذا : أنه لما كان الجزاء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة أنفسهم أى الخير الذى يطمع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداه

---

§ ٣ — ولو أن الفخر لايلازم — قد لايكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ — يغمط نفسه حقها — قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صغارا .

§ ٥ — فى الطرف الاعلى ... الوسط القويم — ليس بين هاتين العبارتين شيء من التناقض . وان نظرية أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزاء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرىء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ — وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتد على الخصوص بالشرف ما دام العظماء يطمعون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزاء الأوفى .

§ ٨ — صغر النفس عيبه التفريط وهو يخلّى صاحبه أدنى ممـا هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرىء . § ٩ — أما الرجل الفخور فعيبه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرىء البتة .

§ ١٠ — ما دام المرىء أهلا لعظائم التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أجمل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ — هذا الخير انما هو الشرف — من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هـذه . على ان المرىء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى آكد من الاخرى .

— دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة — هذا القيد ضرورى ، و إلا خسر المرىء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزرٍ بمروءته .

§ ٧ — العظماء يطمعون على الأخص فى الشرف — هذا حق ولكن العظماء ليسوا دائمـا أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ — بأن يغلو رأيه — الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ — أكمل الرجال — ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقيـة أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الاعجاب والمحبة حيثما وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . و إلا كانت رياء محضا .

النـاس أحسن نصيب . على هـذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه .
§ ١١ — لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفرّ كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شىء عظيم فى عينيه ؟ ولو أنعم النظر فى المروءة لمـا كان فيها إلا سخريّة بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ — على هذا فالمروءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تميهن ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مريئا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يَكُونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ — غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى و بالتى يخوّلها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضـيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العامىّ والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ — زينة جميع الفضائل الأخرى — صورة مليئة برقة الحاشية و بالحق .

§ ١٣ — لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال — لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما عظمت فان فضيلته أعظم منها .

§ ١٤ — ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل فى كل مايتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول فى كل مايتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفْرط فى الفرح بالفلاح ولا يلحقه الافراط فى الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجامحة الى الشرف الذى هو مع ذلك فى عينيه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التى لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذى يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التى بالنسبة لها صنوف الشرف شىء قليل هى بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتغطرس .

§ ١٥ — ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إنماء المروءة . فحسب شريف وقدرة وثراء تلك هنّ مزايا محفوفات بالشرف والاحترام، لأنهن نادرات وساميات فى الحياة . وكل شىء مركزه فى الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ — كما قلت — فى هذا الباب ف ٦

§ ١٥ — تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة — هذه الملاحظة محصورةً فى حدودها غاية فى الإحكام . وهذا هو السبب الذى يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظائم الاخلاق .

— لانه قد سبق بهم أن شرفهم — فاذا كانت قلوبهم فى خير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذي حُبوا إياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يحيطون بهم . § ١٦ — فى الحق الرجل الخيّر هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك فى أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه آكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدروا لهم قيمة سامية جدّا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ — أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وقحاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزانة ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم و يسمح لنفسه بجميع الأهواء التى تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرىء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يبلغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ — ولكن الاستهانة التى تظهر على المرىء لها دائما مبرر، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء فى حين أن العامى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ — المرىء لا يحب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

---

§ ١٦ — الرجل الخيّر هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام — فانظر كيف أن المرىء يجب أن يكون قبل كل شىء رجل فضيلة .

§ ١٧ — الاشرار — ان امتحان الجدّ هو فى الواقع من آكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقليل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يحتملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحتملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ — لأنه يحكم بحقيقة الأشياء — ومنها قليل جدّا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ — الأخطار الصغيرة — التى تصغر عن أن تلائم شجاعته ؛

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ — ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فانه يحمر خجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن فى الحالة الأولى علوا وفى الأخرى انحطاطا . ويتلوهذا أنه يردّ أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصيّر الذى كان قدّم اليه خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ — على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرىء يسعى فى كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لاذّكار الآخرين . من أجل ذلك رأت " طيطيس " بنفسها عن أن تذكّر " المشترى " تفصيلا بالخدم التى أدّتها إليه . كذلك " اللقدمونيون " لما استنجدوا الآتينيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التى كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

---

§ ٢٠ — يحمر خجلا مما يسدون اليه من الخير — قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرىء لا يحب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ — لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة — هذا تكرير لما سبق .

— " طيطيس " — ر . الالياذة . النشيد ١ البيت ٥٠٣ ومايليه . وقد زدت كلمة " تفصيلا " لأن المسطور فى " هوميروس " أن " طيطيس " قد ذكّرت المشترى بما أدّت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذى فعله " اللقدمونيون " فى الظرف الذى يشير اليه أرسطو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يتذكرون الخدمات التى أدوها الى الآتينيين فيما مضى ولكنهم كانوا يتذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معروفهم . تلك هى عبارة " اسطراط " وهو يستند الى شهادة " كليستين " فى مؤلفه التاريخ الاغريقى . وليست كذلك عبارة " اكسينوفون " فى مؤلفه التاريخ الاغريقى ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدو .

§ ٢٢ — وفى خلق المرىء أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم فى مراكز الشرف أو فى بحبوحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين فى حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين . والتعالى بل التكبر على العظام قد يلابس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة فى حق الضعفاء . § ٢٣ — المرىء لا يغشى المحالّ التى يتشرف العامىّ بالذهاب اليها ولا المجالس التى لغيره فيها الصف الأول . إنه يحب الدعة والتثاقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج . إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظائم تستحق الصيت . § ٢٤ — كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرىء أنه مبين العداوات والصداقات. فانه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى . أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة فى وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التى لا تبالى بأحد . لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

---

§ ٢٢ — أنه لا يلجأ الى أحد — تكرير لما قيل آنفا .

— ضرب من سوء الذوق — يمكن أن يضاف إليه « ومن النذالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التى أجراها أرسطو .

§ ٢٣ — التى يتشرف العامى بالذهاب اليها — وللمرىء الحق فى ذلك، ولكن هجر المجالس التى يكون لغيره فيها الصف الأوّل هو بالكبرياء أولى منه بالمروءة . وهذا فى الواقع ضعف من جانب المرىء اذا كان أرسطو مع ذلك لم ينخدع فى هذا الوصف .

بمـا يبديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهكم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامى .

§ ٢٥ — إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشرة غير الصـديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتملقين سافلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متملقين . § ٢٦ — المرىء هو أيضا قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شيء عظيم فى عينيه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ماقدّم له من سيئة ، لأن ادّكار الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا ادّكار السيئة ، وخليق به أن ينساها . § ٢٧ — كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلما يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليـه . ولمـا أنه لا يسرف فى المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك فى معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ — وليس هو الذى يسمعه الناس يشتكى أو يتنزل إلى أن

---

§ ٢٤ — بما يبديه غالبا — قد يكون فى ذلك بعض الغلو ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا يتنزل المرىء الى تعاطيه .

— فى مقام التهكم — وهو مالا يخفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ — ضرب من الرق — ملاحظة عميقة ، فإن الأجنبى الذى تعيش وإياه إما أرفع منك وإما أوضع وفى الحالين ألم للحرية . وان أرسطو يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ — قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء — لأن الأشياء التى تستحق الاعجاب بها قليلة . وانه بعظم نفسه من العلو بحيث يكاد يكون كل شيء دونه .

§ ٢٧ — شتمهم أحيانا — إن أعداء المرىء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحتقار . وليبق المرىء عادلا يقول كل ما يعتقده فيهم متى سنحت الفرصة .

§ ٢٨ — وليس هو الذى يسمعه الناس يشتكى — فان الشكوى أيا كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الرواقيين ينعتونها الحكيم الذى هو من جهات عدّة ليس إلا مرىء أرسطوطاليس .

يرجو فى أشياء له بها حاجة أو فى أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شيمة الرجل الذى يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمرة منها أكثر سعيا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة، لأن هذه السجية شد ما تلائم القلب المستقل الذى يكتفى بذاته . § ٢٩ — فى مخائل المرىء أناة بعض الشىء ، فصوته وقور ، وقوله رصين، فان المرء لا يعجل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . و إن النفس التى لا تجد فى هذه الدنيا شيئا من العظيم لا تظهر عليها حدّة لشىء أيا كان . لأن حدّة اللسان والعجلة فى الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرىء لا يشعر بها .

ذلك هو المرىء .

§ ٣٠ — أما الذى عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجرّدة عن العظم ، نفس صغيرة . والذى عيبه من جهة الافراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتيان شرا بل كلاهما يخدع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم فى حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

---

§ ٢٩ — مخائل المرىء — لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل الى هذا الحدّ ، فان سيما الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .

— ذلك هو المرىء — هذه اللوحه من المرىء يمكن اعتبارها من أجمل القطع التى كتبها أرسطو . والواقع انه لا شىء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ — بل كلاهما يخدع نفسه — هذا رجوع الى نظرية أفلاطون التى فيها يقرر أن الشر غير إرادىّ .

— ذو النفس عديمة العظم — والذى لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فعيبه يشبه أن ينحصر فى أنه لا يعتقد نفسه أهلا للمزايا التى يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب فى الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بهـا جدير وما دامت تلك الأشياء نعما حقيقية . وعلى جملة من القول فان الناس أولى هـذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات، بل هم على الأخص أناس أخلياء. وإن رأيهم الكاذب فى أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مماهم . فان الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يحجمون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التى هى جزاؤها . § ٣١ — وأما الفخورون فانهم يظهرون مقدار حمقهم وجهلهم بأنفسهم، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم فى اختيار ملابسهم وأزيائهم وفى سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سينالون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ — وعلى جملة من القول فان صـغر النفس أكثر تقابلا بالتضادّ للمروءة منه للحمق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيبا معا . والملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف فى عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ — ملابسهم وأزيائهم — كل الأشياء التى يحتقرها المرء من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثاثة البزة المعيبة .

§ ٣٢ — وأكثر عيبا معا — ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آنفا يظهر أنه لا يستحق كل هـذا النقد القاسى، إنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .

— كما قلناه فيما سبق — فى كل هذا الباب وفى ف ٦

البـاب الرابع

الوسط القويم بين طمع فى المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص — إنه بالنسبة للروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية — المعنى المبهم للفظ "طماع" الذى يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح — الوسط القويم لا اسم له فى كثير من الفضائل .

§ ١ — يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا فى الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كلتيهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التى لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقى الذى يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ — على ذلك كما أنه فى اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميّز فى الرغبة فى الشرف والمجد جهتان إحداهما بالأكثر والاخرى بالاقل ووسط لا يُسعى فيه إلى الشرف إلا فى الظروف وبالطريقة اللازمة للسعى إليه . § ٣ — فاذا ذمّ الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بحدّة لا تليق ويطلبه فى الأشياء التى لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذى قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ — وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع — § ١ — كما قيل فيما سبق — راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

— وهذه الفضيلة التى لا اسم لها — سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها فى اللغة أسماء .

§ ٢ — وسط قويم — السخاء بين التبذير والبخل .

§ ٣ — الطماع — ان كلمة الطماع تستعمل عادة فى موطن السوء للأسباب التى يبديها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع فى بعض الأحوال ممدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطماع لمـا يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذى ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البيّن أنه لمـا كان اللفظ الذى يدل على الميـل لشىء أو لآخر يمكن أن يفهم منـه معان متعدّدة لا نطلق دائمـا هنا اسم الطماع إطلاقا واحدا بعينه . حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطماع طمع أكثر من طمع عامة النـاس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطماع أطمع مما ينبغى . ولمـا أنه ليس للوسـط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاذبانه، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة. § ٥ — فيمكن إذن أن يطمع فى الشرف أكثر ممـا ينبغى أو أقل، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغى، وهذه الحال التى ليس لها اسم خاص والتى هى الوسط القويم فى الطمع هى وحدها الجـديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالمجد . و إذا قورن بعدم الاهتمام هـذا ظهر أنه على ضدّ ذلك طمع حق . وبرّد هذا الوسـط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ — على أن هذا الترديد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى، و إذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم فى المقابلة فذلك لأن الوسط الذى يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

---

§ ٤ — فيما سلف — ك ٢ ب ٦ ف ٨

— اسم الطماع — هذا الابهام موجود أيضا فى اللغة الفرنسية .

— ولمـا أنه ليس للوسط اسم خاص — هـذه هى الفضيلة مجهولة الاسم التى كان يتكلم عنها أرسطو فى بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ — وهى وحدها الجديرة بالمدح — لأنها وحدها هى الفضيلة بين افراطين والوسط بين طرفين .

البـاب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة — وصف الحلم والطرفين المتضادّين — في الخلق الشرس — الناس الاشراس يغضبون بسرعة و يهدءون كذلك — الناس الحقاد هم على ضـد ذلك — صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ .

§ ١ — الحلم وسط في كل مايختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلنحسب الحلم وسطا مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ — الافراط في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هـذه الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ماهي مختلفة . § ٣ — حينئذ هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضـد الناس الذين يستحقونه وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليُعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٣

§ ١ — لما لم يكن له اسم معين بالضبط — والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم " الحلم " الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدّ الخصوص .

— يميل الى جهة التفريط — فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الانفعال .

§ ٢ — قد يمكن أن يسـمى سرعة الغضب — يظهر من هـذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعملها أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية ،

§ ٣ — هو الحلم الحق — ليس هـذا بالضبط هو المعنى العادي للحلم ولا بد من الالتجاء إلى التعبير بألفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يغضب فى المقامات التى فيها يريد العقل أن يغضب وطولَ الوقت الذى يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل الى التفريط منه الى الافراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل الى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط فى هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمى بأى اسم آخر فانه دائما خليق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يبقون بلا غضب للأمور التى يلزم الشعور فيها بغضب حقيق ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا ينبغى أو فى وقت غير لائق أو لأمور لا ينبغى أن يغضبوا لها .

§ ٦ — إذن هذا الذى لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يثور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هى جبن حقيق بعبد يحتمل الاهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الافراط فى هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن البيِّن أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شىء قد لا يمكن ، فان الشر يمحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بلداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيجىء .

§ ٧ — الافراط فى هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتهيج دائما ولكل شىء .

— الشر يمحو ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الانسان سريع الغضب يصلح نفسه متى صار سبب غضبه تافها وهزؤا .

§ ٨ — إن الذين هم على خلق شرس يغضبون بسرعة . يغضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفى فرص لا ينبغى فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون فى غضبهم الحدّ اللائق . نعم إنهم يهدءون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا فى هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطون غضبا فى الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدّة فى حدّة الاحساس الذى يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدءون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدّة مفْرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضدّ كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ — ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدءون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذى يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذى كان ينهش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شىء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرُض أحدهم غضبه فى نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

---

§ ٨ — يهدءون كذلك بغاية السرعة — لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغى التمييز ، كما فعل أرسطو ، بين سريعى الغضب وبين الحقاد ، فان هؤلاء لا يهدءون بسهولة .

§ ٩ — الحقاد — لوحة محكمة المعانى جلية البيان .

§ ٩ — الحقاد — الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحا فى اللغة الفرنسية كما هو فى اللغة الاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير "بأولى الاضغان والحفائظ" بدلا من "الحقاد" ولكن فى هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ — قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب، والذين يغضبون بحدّة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغي، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ — إنما الافراط من هذا القبيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشدّ رذيلة .

§ ١٢ — ومع ذلك فهذا هو الذى قيل فيما سبق، وهذا هو الذى يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يغضب الانسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكم من الزمن، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان، وما هي النقطة التي عندها يبتدئ الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحدّ إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقرّ حال الذين يقفون قبل الحدّ ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ — أناسا عسرى العيشة — قد يكون التعبير الاغريقى هنا أقوى من التعبير الفرنسى .

§ ١١ — الانتقام المجاوز الحدود — فى لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلهة .

— أكثر مطابقة للطبيعة البشرية — لا أدرى اذا كان هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك فى أن هذا الافراط أكثر شيوعا ولكنه فى الواقع أشدّ كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقرّرة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادى دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق — فى هذا الباب ر ٠ ف ٨

يغضبون إلى ما وراء الحدّ ونمدحهم على شهامتهم ، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم وللسلطان . غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التى فيها يحق اللوم من حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال ذاتها وتحت الشعور الذى يثيرها . § ١٣ — أمّا ما هو على الأقل واضح تمام الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف ، كيف الوسط القويم الذى يجعلنا نغضب ممن ينبغى أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغى منه الغضب وعلى الشكل الذى ينبغى ، وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الافراط أو التفريط فانهما دائما محل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا ، وأكثر حدّة متى بعدا عنه أكثر من ذلك ، وعنيف متى تعدّياه كثيرا . إذن بالبديهية إنما هو بالوضع الأوسط ينبغى التمسك .

§ ١٤ — تلك هى الاعتبارات التى نريد بسطها فى شأن عادات النفس الخاصة بالغضب .

— على شهامتهم — لقد أشار "شيشيرون" إلى هذه الفقرة فى « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢ طبعة م ج ف بيكلرك . وعلى رأيه أن "المشائين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل شهوة نافعة ولا يظهر لى أن أرسطو قد جاوز هنا فى مدح الغضب الى أكثر مما ينبغى .

§ ١٣ — كيف الوسط القويم — والحق كله بيد أرسطو فى هذه الحدود فاذا كان مذهبه من بعده قد جاوزها كما يظن " شيشيرون " فلا يكون قد اقتفى آثار الاستاذ .

— بالوضع الأوسط — الذى يقرّه العقل والذى هو ركن للفضيلة .

البـاب السادس

في روح الاجتماع – الانسان الرضىّ والانسان الذى يبحث أكثر ممـا يلزم ليُرضى – الوضع الوسـط في هذا الخلق يقرب من الصداقة – الانسان الذى يحاول أن يُرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عنـد ما يلزم – انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم – العيوب المقابلة لهذا الخلق – الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

---

§ ١ — في العلاقات المتنوّعة التي بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقروا دائمـا كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الاشخاص الذين يقابلونهم .

§ ٢ — وأناس آخرون على خلق مضادّ لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء . لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغبين .

§ ٣ — يرى من غير حاجة الى بيـان أن هذين الوضـعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ، كما ينبغي ، من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

§ ٤ — وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيرا . لأن الرجل الذى نجده في هـذا الوضع الوسط هو في أعيننا

– الباب السادس – الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ – معتقدين أن الواجب عليهم – هذا أقرب الى أن يكون عطفا أو ضعفا ، منه الى الواجب .

§ ٢ – عسرين ومشاغبين – قد يكون التعبير الاغريقي أشدّ .

§ ٣ – من غير حاجة الى بيان – لأن هذه النتيجة تنتج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ – لم يسم باسم خاص – كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدّين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا .
§ ٥ — ولكنه يخالف الصداقة فى أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البتة وأنه ليس البتة مرتبطا جدّ الارتباط بأولئك الذين يلتق بهم . لأنه ليس لحب ولا لبغض يصطنع الأشياء كما ينبغى ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرعى المقام فى معاملته مع كل إنسان ، لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بلهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف عليهم أو الغضب منهم . § ٦ — قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا الخلق يكون فى الجمعية كما ينبغى ، ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله إلى ما هو النافع والجميل ينجح بلا شبهة فى أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسرّ كل الناس .

§ ٧ — فى الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا فى اللذائذ والآلام التى تتولد من معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حدّ إيلام الغير خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

— الى معروفه شعورا بالميل لنا — المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ — جدّ الارتباط — لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

— أصدقاءه والأجانب — قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هى من اللطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ — فى الجمعية كما ينبغى — هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة فى شكله . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد متانة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفى حين أن المعارضة التى يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما فى ذلك من إيلام الناس.

§ ٨ — إنه مع ذلك يكون مختلفا فى علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العاميين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرعى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤتيا كل ذى حق حقه ساعيا من أجل ذلك فى إدخال السرور على الغير متقيا الايذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذى يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأعنى بذلك أنه لا يحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صغار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ — هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذى عينته آنفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذى يسعى دائما الى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فانه يسمى المساير . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الاثراء أو الحصول على الأشياء التى تسببها الثروة فذلك هو المتملق . وأما ذلك الذى هو بعيد من أن يسعى فى الارضاء ولكنه يجد كل ما يُصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ — دون أن يخشى ما فى ذلك من إيلام الناس — هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس فى الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ — ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا — هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدّم كما هو الشأن فى بقية هذه الفقرة .

§ ٩ — لم يسم باسم خاص — تكرير آخر .

— كما قلت فيما سبق — آنفا فى هذا الباب ف ٢

البـاب السابع

في الصـدق وفي الصراحة . إنها وسـط بين الفخفخة الفارغة التي تقتضي للفخور خلالا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ما له من الخلال — خلق الصـدوق — إنه يكره الكذب ويجتنبه في الأشـياء الصغيرة كما في الأشـياء الكبيرة — الصلف والخداع — أسبابهما المتنوعة — الخلق المترفع أو الساخر — سقراط — التهكم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

---

§ ١ — الوسـط القيم فيما يخص الفخفخة الحمقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي عددناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فانه لابأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وانا لنفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلمنا آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعيـة على أولئك الذين لا يشـتغلون إلا بمـا يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلنتكلم الآن على أولئـك الذين هم في تلك العلاقات صُدُق أو كذبة سـواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبـة التي يضعون فيها أنفسهم .

— الباب السابع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — الفخفخة الحمقاء أو الصلف — كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذي هو بين الطرفين ، فالاقتصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .

— الفضائل هي أوساط — هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧

— أو بأعمالهم — فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلالا ليست له فى الواقع، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ — الرجل المترفع هو على ضدّ ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ — والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذ يتكلم عن نفسه يسند الى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هيه . § ٥ — وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغاير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقه الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ — ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضدّ ذلك جميلا ومدعاة للمدح، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حدّ الوسط القيم ممدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحمق الفخور والصلف أكثر استحقاقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولنبدأ بالصادق . § ٧ — غنى عن البيان أننا لا نتكلم

---

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف — لا يوجد فى المتن الا لفظ واحد .

§ ٣ — الرجل المترفع — لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهى ربما لا تؤدّى كل فكرة أرسطو .

§ ٤ — يستمسك بالوسط — والذى يسميه أرسطو فيما يلى "الرجل الصادق" .

§ ٥ — إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة — وهذا هو ما يرتب فرقا عظيما جدا ويغير الخلق كل التغيير .

§ ٦ — الأحمق الفخور — فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أولى بأن يكون صادرا عن الخفة منه عن سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحيي لا يكذب . انه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هـذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ — إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبل . فانه يحب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فمن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ — فاذا عرض له أحيانا الزيغ عن الحق فذلك انما يكونُ من باب إضعاف الأشياء ، لأن هـذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ — لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

---

§ ٧ — فى العقود المنتظمة — بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

— فضيلة من نوع آخر — ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا فحسب بل هو جريمة خطرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .

— فى عيشته — هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ — اتقاء للعار — هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أفعال النذالة التى يسامح الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لايسمح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمينة وحلوة .

§ ٩ — إضعاف الأشياء — ولكنه يلزم أن يزاد على ذلك : "دائما قصدا للخير" .

— من رقة الحاشية — فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ — يمكن أن يعتبر رذيلا — خصوصا أن هناك مصلحة فى اخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة حساب وتقدير .

لأنه لو لم يكنه البتة لما آرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل فى باب الخفة منه فى الشر . § ١١ — غير أنه متى كذب الانسان لسبب فاذا كان حبا فى الكرامات أو رغبة فى الشهرة كالفخور فانه ليس جدّ أثيم ، فاذا كان على الضدّ إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ — لا يكون الانسان فخورا وصلفا لمجرّد أنه جدير بأن يكذب، بل لأنه فى الواقع قد آستحبّ الكذب على الصدق . يكون الانسان صلفا بالعادة الأخلاقيـة أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سـواء بسواء . فكذاب يرتاح لـكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفـعة . § ١٣ — حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء، و ينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغـيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المـالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيـه

— أدخل فى باب الخفة منه فى الشر — متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ — فقد شرفه على وجه أكثر خطورة — التعبير ليس عظيم الشدّة .

§ ١٢ — جدير بأن يكذب — دون أن يكذب فى الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

— يرتاح لكذب لذاته — تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل اثما لأنها غير متدبرة . الكذب المحسوب هو أشدّ اثما .

§ ١٣ — ثناء الناس — دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

— وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة — هذا الشرط الثانى هو أيضا ضرورى والا أخطأ الفخور قصده . ولكن فى هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة ، مثال ذلك علم طبيب أو عرّاف ماهرين . ومن ذلك كل الكفاءات التى يدعيها فى الغالب النصابون ، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التى سبق بيانها والتى هم يحملونها فى أنفسهم .

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكمى الى البخس دائما من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وألطف . فليس فى الحقيقة الحرص هو الذى يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة . ومعلوم ما ذا كان يصنع سقراط . § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعا فأولئك يمكن أن يسموا فظاظا غلاظ الطبع ، وسرعان ما يجرّون على أنفسهم الاحتقار الذى هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحيانا . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لِبسة أهل "إسبرتة" لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمختال.

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكمى — ليس فى المتن الا كلمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا علىّ أن أضعهما .

— ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط — ربما كان أرسطو سيئ الرأى فى سقراط ويكاد يبين عليه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهكم الى الرغبة فى السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سيلى إن المبالغة ربما كانت من الظرف .

§ ١٥ — الترفع المجاوز حدّه — هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة . فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّا بعيدا استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحمق بهرائه .

— لبسة أهل اسبرته — معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت فى غاية البساطة .

§ ١٦ — لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهكم مع الاعتدال ويطبقه على الأشـياء التى ليست غاية فى الابتذال ولا غاية فى الوضوح فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة . § ١٧ — والحاصل أن الفخفخة الفارغة هى التى يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها فى الواقع عيب أشدّ خطورة من التهكم أو الترفع الكاذب .

§١٦ — فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة — وهـذه هى فى الواقع دعابة سقراط فى محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ — أو الترفع الكاذب — قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ "التهكم" وحده لا يؤدّى هذا المعنى .

الباب الثامن

فى ملكة المزاح – الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذى يُعنى دائما باضحاك غيره وبين الرجل العبوس الذى لا يبش البتة – حدود المزاح المستطاب – مثال الفكاهية القديمة والفكاهية الحديثة – القاعدة التى يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية – الخلاصة .

§ ١ – لما أن فى الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى فى وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسلينا يظهر أن من الممكن أن يوجد فى تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر فى قول ما ينبغى كما ينبغى وفى استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جدّ الاهتمام بألا يحادث إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ – وبديهى أن يقع فى هذا كما يقع فى كل شىء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حدّ الوسط القيم . § ٣ – فمن الناس من يدفعهم الى الافراط ديدن الاضحاك فيعتبرون بذلك مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يحثون عن الهذر فى كل مقام ويقصدون أن يُضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ – العشرة رقيق الحساسية حسن الذوق – تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثالا لذيذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أى رقه الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكثر رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .

– جدّ الاهتمام – يجب الاحتراس من التمشى بهذا البحث الى أبعد مما ينبغى اتقاء من الوقوع فى التصنع سيئ الذوق وان هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ – الوسط القيم – حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ – مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع – يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثلا لهذا الخلق .

النزيهة المناسبة وأن لايجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضدّ من ذلك لايجدون البتة قولا يسرّ ويحقدون على من هم أكثر منهم استعدادا للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم فى المزاح هم أناس أرضياء المحضر، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرن ليّن ، لأن هـذه الصفات هى على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ — ومع ذلك فلما أنه لا شىء أكثر شيوعا من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيرا أن يعتبر أولئك المجان الأراذل أناسيّ أرضياء أُولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد مايكون عن هـذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ — فالمهارة أو سلامة الذوق هى أيضا مزية من مزايا الكيف الوسط الذى نمدحه فى هـذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أى الرجل الحرّ أن يسمعه ويقوله . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها فى المزاح . ولكن مزاح الرجل الحرّ لايشبه مزاح العبد، كما أن مزاح الرجل المهذب لايشبه مزاح غير المهذب .

— من طبع مرن ليّن — فى هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين اللفظين .

§ ٤ — أرضياء — فى الجمعيات قليلة الذوق المصفّى .

§ ٥ — الرجل الحرّ — يفهم بلا عناء أن هـذا اللطف فى العقل وفى الشمائل قد كان محرما على العبيد بطبيعة الأشياء وبتربيتهم الاجتماعية .

— الرجل المهذب ... غير المهذب — تلك هى الفروق التى لا تزال موجودة والتى لا تكاد تتعلق بالطبع أقل من تعلقها بالتربية والتهذيب .

§ ٦ — ومثل هـذا الفرق مايشاهد بين الكوميديات القديمة و بين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بألفاظ هجر، أما فى الثانية فانه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لاينبغى أن يكون منه إلا مايلائم الرجل الحرّ، وأن لاينبغى البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلذ على ذلك لسامعه ؟ أم هل تكون الأشـياء التى من هـذا القبيل تعزب عن كل تعريف ،وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تخالف فى الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطيق و يستمع لمـا يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهو الذى يأتى مايبيح لغيره قوله فى حضرته . § ٨ — على أنه ليس من المسلَّم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ماحظره الشارعون

---

§ ٦ — بين الكوميديات القديمة و بين الكوميديات الجديدة — معلوم حق العلم أهمية هذا الاصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . و بهذه المثابة ترى فى "بلوتوس" أن الإلماع ولحن القول يختلف جدّ الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أُسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور .

— فيما يتعلق بالاحتشام — وهـذا هو الذى حمل القضاة على أن يصطنعوا القسوة فى حق الشـعراء و يلطفوا من حدّة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا شرسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ ان ترسم — ان الحدود التى يرسمها أرسطو نفســه هنا هى حدود مقبولة جد القبول وهى تدل على أحسن ذوق .

— تعزب عن كل تعريف — لا شك فى أن وضـع التعريف أمر دقيق جدّا ولكنه ليس مستحيلا كما يثبته ما تقدّم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل مايمكن تبيانه هنا إنما هى قواعد عامّة .

— والأذواق تخالف — بجميع المسائل الأخلاقيـة ، ولكن هنـاك حدودا لا يجاوزها البتة الناس العقلاء والمهذبون .

— هو الذى يأتى ما يبيح لغيره قوله — ملاحظة غاية فى التعمق والإحكام لا يؤبه لها كثيرا فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لوأنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم، الرجل الحر حقيقة هو كقانون دائم لنفسه فى معاملاته .

§ ٩ — هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى نتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق، والذى يسمى رجل ذوق، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمّه .

§ ١٠ — أما الماجن السيئ فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يُبق على نفسه كما لايبق على غيره، ولكى يحرض على الضحك يستبيح لنفسه أشياء لايفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطيق سماع بعضها . § ١١ — وأما الرجل الفظ ذو السيما العبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لايأبه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ — ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص، وأن الآخرين ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ — حظروا بعض أنواع المزاح — اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه وللسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فتلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لايستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ — فهو لايبق على نفسه — لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ — ولا ينتفع بها — بل لايهتم بها ويتصنع غالبا أنه يحتقرها .

§ ١٢ — شيئا ضروريا كل الضرورة — هذه الفكرة عينها موجودة فى السياسة ك ٤ ب ١٣ وك ٥ ب ٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— الأوساط الثلاثة — الصدق والعطف والمزاح الرقيق التى عالجها على التوالى .

الباب التاسع

الحياء والخجل — انما هو أولى به أن يكون تغيرا جسمانيا منه فضيلة، وأنه لا محل له إلا فى الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك الخجلُ الذى ينحصر فى أن يحمرّ وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذى لا يأتى البتة شرا . على أن الخجل يدل على احساس بالشرف .

---

§ ١ — يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو الخجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه أن يكون تغيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . و يمكن حدّه بأنه ضرب من خوف العار . § ٢ — وإن نتائجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذى يلحق المرء عند الخطر . وإن الذين يعروهم الخجل يحمرّون فجأة كما أن الذين بهم خوف الموت تنتقع ألوانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما فى الحق ظاهرتان جسميتان تماما وهما أولى بأن يكونا علامتى انفعال وقتى أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ — انفعال الخجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق إلا مع الشباب وفى رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغير فذلك لأنهم، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها، معرّضون إلى ارتكاب

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — باعتباره فضيلة — لأنه فى الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل الاعتداد به . فانه دائما آية القلب الفاضل .

— ضرب من خوف العار — ربما كان هذا ليس محكما . فان الانسان يحمرّ لشىء ضدّ الحياء دون أن يخشى مع ذلك أنه يوقعه فى العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ — علامتى انفعال وقتى — أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ — أو الحياء — الحياء هو فى كل سن، ولكن الانفعالات الحادّة التى يسببها لبعض أجهزة الجسم ليست ممكنة فى الواقع إلا فى الشبيبة . ولا حياء فى الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحيـاء من عدد غير قليـل منها . وإننا لنمدح من بين الشـبان من بهم الحياء والخجل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح فى الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يحمرّ منه خجلا . § ٤ — ليس الخجل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمـال سيئة وأنه لا ينبغى لرجل عدل أن يرسل نفسـه إلى حدّ ارتكابها . ومع ذلك سـواء أكانت الأفعال مخجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغى إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا فى مأمن من الخجـل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجـدير بإتيان شىء مخجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يسـتطيع أن يرتكب فعلة من هـذا القبيل ويظن أن خجله ممـا ارتكب يصـيّره شريفا . الخجل لا يمكن أن ينطبق إلا على الافعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتى البتة عمدا فعلة مخجلة . § ٦ — على أنى أوافق من جهة ما على أن الخجل يمكن أن لا يكون بدون شىء من العـدالة . فاذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن يخجل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يجعل المرء لا يعتريه خجل إنمـا هو

— يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها — ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ — عمل قلب شريف كل الشرف — هو على القليـل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

— الخجل لا يمكن أن ينطبق — الخجل لا الحياء ، لان الحياء يخشى فى الغالب الأفعال التى ليس فيهـا من الارادىّ شىء على الاطلاق .

— الرجل العدل لا يأتى البتة — تكرير لمـا قد قيل آنفا فى هذه الفقرة .

§ ٦ — يمكن أن لا يكون بدون شىء من العدالة — فان الخجل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير . وبهذه المثابة يدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذى لا يحمر البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه يخجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ — ويمكن الاستطراد فى القول إلى أن الاعتدال الذى يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ — فضيلة محضة — لأنها تحارب ميلا رذيلا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة . وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .

— سندرسه فيما بعد — فى الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذى هو جزء من الأدب الى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظـــرية العـــدل

البـاب الأوّل

في العدل — حدّه — المقابلة العامة للا ضداد، وعلى الخصوص الضدّين: العادل والظالم — المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل — رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة — العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرّر الفرق بينه و بين الفضيلة التي يشتبه بها .

§ ١ — لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ — ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .

§ ٣ — نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

— الباب الاول — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حرفيا لهـذا البـاب الخامس من الأدب الى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و١٣ و١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

§ ١ — لأجل درس العدل والظلم حق درسه — لهذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .

§ ٢ — النمط عينه — كيفية عرض الافكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بديا قصد الآراء العامية، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد الى اعتبارات أكثر فأكثر سموّا .

§ ٣ — في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة — في هـذا ادخال معنى المعرّف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر فى الظلم أنه هو الكيف المضادّ الذى هو علة فى إتيان الظلم وفى إرادة إتيانه . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هـذه الاعتبارات العامة .
§ ٤ — ليس الحال فى العـلوم ولا فى الملكات التى للأنسان كالحـال فى الكيوف الأخلاقيـة . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هى عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التى تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على انسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان فى الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ — فى الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضادّ له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفى الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا يخفى ، واذا كان اعتدال المزاج يستنتج من الظروف التى تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر فى كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر فى نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

— كأنه صورة — لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ — تبقى هى عينها بالنسبة للأضداد — أعنى أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشىء المضاد ويقدر عليه أيضا .

— ولنوضح بمثال — ايضاح أرسطو هذا يحللنى من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو نفسه قد أحسن الحاجة اليه .

— التى تكون مضادة للصحة — والتى تكون أفعالا خاصة بالمرض .

§ ٥ — كيفا مضادا يبين — ان المثل الوارد فيا سبق يوضح هذه النظرية . فتى علم الانسان ما يرتب اعتـدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع فى هـذه النظرية العـامة كتاب القاطيغورياس (المقولات العشر) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتى .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ — ومن العادى أنه متى كان أحد الحدّين المتقابلين بالتضادّ له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحدّ الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ — وإنه ليظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحملا على معان عدة، واذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا اذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عَظْم عنق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ — فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدّى حدود القوانين، وهذا الذى هو شره بين الشره، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبغى أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ — ولكن لما أن الرجل الشره

---

§ ٧ — على معان عدة — بقية هذه المناقشة توضحه ايضاحا تاما .

— بلا خطأ — أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

— العَظْم والآلة — لا خطر من ذلك لبعد ما بين المعنيين . فانما يقع التخليط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ — هذا الذى يتعدّى حدود القوانين — لفظ الظالم لا يؤدّى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وان كان يدل عليه بالواسطة .

— قواعد المساواة — ويمكن أن يزاد قواعد العدالة ، فان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه فى كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك فى كلها بل فى التى تنتج عنها الثروة والفاقة، فان هذه هى دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هـذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هـذه الخيرات التى هى حسـنة فى ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص.

§ ١٠ — إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغى أن يناله بطريق الانصاف، فقـد يحصر الظلم أحيانا فى أخذ نصيب أقل ممـا ينبغى ، ومثـال ذلك فى حالة ما إذا كانت الأشياء التى ينبغى أن تناله رديئـة على الاطلاق . ولمـا أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجه ما وأن الشره لا يكون إلا فى الخير فهذا الذى يحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ — وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغى عام يتناول أيضا هذا المعنى من معانى الظلم. وهو فوق ذلك يتعدّى حدود القوانين لأنه فى هـذا يحصر الفسوق عن القـانون ، أعنى أن مجاوزة المساواة أى البغى تتناول كل ظلم وأنهـا عامة لجميع الأفعال الظالمة

---

§ ٩ — هى دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتئم مع ما تقدّم .

§ ١٠ — فقد يحصر الظلم أحيانا فى أخذ نصيب أقل — هذا ضرب من الظلم السلبى .

— فهذا الذى يحث لنفسه عن أقل مغرم — حينا يجب عليه أن يحتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ — لفظ البغى — اللغـة الفرنسية فى هـذا المعنى متفقة مع الاغريقية فان البغى يشمل كل أنواع الظلم .

— فوق ذلك يتعدّى حدود القوانين — نحن لا نقول عليه فى هـذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

— مجاوزة المساواة أى البغى — ليس فى المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ — لكنه إذا كان هـذا الذى يتعدّى حدود القوانين ظالمـا وإذا كان هـذا الذى يتبعها عادلا فبيّن أن جميع الأمور القانونيـة هى أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التى نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمى كل واحد منها فعـلا عادلا . § ١٣ — غرض القوانين فى نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالى، وإمّا حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سـواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سـعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هـذه السعادة أو تحميها . § ١٤ — بل قد يذهب القـانون إلى أبعـد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صـفّه وأن لا يفرّ وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليبسط سلطانه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان فى وضـعه حكمة وتدبر، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل ممـا ينبغى من التدبر .

§ ١٢ — عادلة بوجه ما — يشعر أرسطو بضرورة أن يحدّد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلى يبين أن العدالة فى كل امتدادها تتناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ — المصلحة العامة لجميع الأهالى — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ — بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك — قد حلل هنا كل مشخصات القانون، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

— على جميع الفضائل الأخرى — التعبير أعم ممـا ينبغى، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يمسه .

§ ١٥ — إذن فالعدل على هـذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضـة بل هو متعد إلى الغير وهـذا هو الذى يجعله فى الغالب يشتبه أن يكون أهم الفضائل " فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب " . ومن هنا يجيء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طيّ العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة ، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمـام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لا لنفسه فقط . وكثير من النـاس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا ، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة " بياس " مليئة معنى إذ كان يقول « السـلطان محكّ الانسان » . ذلك بأن الواقـع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون خير أجنبى ، خير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير ، لأنه لا يصدر عنه

---

§ ١٥ — الفضيلة التامة — من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عنى أرسطو بالتنبيه اليه .

— أهم الفضائل — انه على الأقـل من أهمها ، وان ما يوضح ويبرر إيثار أرسطو هو منفعة العـدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .

— " فما شروق الشمس ولا غروبها ... " — قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنهـا مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .

— مثلنا — هذا البيت هو من قول " تيوغنيس " (ر . البيت ١٤٧) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العامى . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .

— فى حق الأغيار — هذه الأفكار التى لا تكاد تستند على العموم للا قدمين تستدعى الالتفات جدّ الالتفات .

§ ١٦ — كلمة " بياس " — هى تعزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيـد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ — إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما. § ١٩ — حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرّد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضدّه ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ — وعلى جملة من القول فانه يُرى مما تقدّم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعـدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتهـا غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العـدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

---

§ ١٨ — الرجل الأكمل ... لغيره — مبادئ سامية تشف عن حب الانسانية، يدهش المرء أن يجدها فى زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها و يصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها فى العمل .

§ ١٩ — بل هو الفضيلة كل الفضيلة — هذا غلوّ واضح، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد الا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ — وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها — معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدّا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

البـاب الثـانى

التمييز بين العـدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة — العـدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل — يلزم التمييز أيضا بين العـدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم فى حالة خصوصـية — عدل الأفعال هو فى العـادة مطابق للقانونيـة — يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى، وعدل قانونى وتعويضى — ان علاقات الأهالى بينهم هى نوعان ارادية ولا ارادية .

---

§ ١ — مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العـدل من حيث كونه جزءا من الفضـيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ — وإليك دليل أنه رذيلة خاصة، أن هـذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه.لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر ممـا يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت اللقاء يلقى درعه جبنا، وهذا الذى يسعى بالنميمة فى حق آخر مع سوء القصـد، وذاك الذى يمتنع بخلا عن مساعدة صـديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهـم أخذوا أكثر ممـا يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل ربحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها، ومع ذلك فان لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١ ٣ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ — من حيث كونه جزءا من الفضـيلة — يرجع هنا أرسطو الى الحـق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

— كما أسلفنا القول — عند درس العدل بمعزل عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ — يخص نفسه بنصيب أكثر — هذه هى آية الظلم، وعلى رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ — حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلى وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ — زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله منفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فان هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، فى حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فانه على التحقيق ليس فُسَقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذى كان رائده فى فعلته . § ٥ — اليك ملاحظة أخرى هى أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه فى الحرب ألحقت جريمته بالجبن، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالغضب، فى حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فانه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ — حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم — هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وان سبب الابهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما فى نظر القانون، هذان المعنيان فى اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلسفة أن تبدد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا نقد حق يصح أن يوجه اليه .

— الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون — يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعى .

§ ٤ — زد عليه — لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاملين على ارتكاب الزنا . فان القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام فى كليهما فى أعين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا فى نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أحط من الآخر .

— على التحقيق ليس فسقة — على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ — رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته — قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه فى الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ — ينتج من هـذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التـام العام ظلم آخر بجزء للأول مرادف له فى الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد فى جنس واحد . وكلاهما فى الواقع ينحصر فيما يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسـلام الشخصى وكل الأسباب التى من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليـه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضدّ ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التى يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ — يرى حينئذ أنه يوجد عدّة أنواع من العـدل وأنه فضيلة خاصـة من اللائق تمييزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنفحص عن كثب ما هو العدل وما هى مشخصاته .

§ ٨ — قد حدّ الظـالم بأنه هو غير القانونى والمضـاد لقواعد العـدالة أى

§ ٦ — غير الظلم التام العام — يريد أرسطو أن يقول "الجريمة العامة ضدّ القوانين ." هذا هو بعينه الابهام الذى نبهت عليه .

— مرادف له — أما فى اللغة فجائز وأما فى الواقع فلا ، فانه ليس فى لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجريمة متميزة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .

— على جهة عكسية — اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التى يظهر لى أنها ضرورية للبيان والتى تستخرج من عبارة أرسطو .

— الرجل الفاضل — ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة فى كل عمومها .

§ ٧ — يوجد عدّة أنواع من العدل — وهى أضداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ — هو غير القانونى — للعادل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجائر . وعلى هذا يكون العادل هو القانونى والمنصف . وحينئذ يكون النوع الأوّل من الظلم الذى سبق الكلام عليه آنفا هو الذى يتعلق بعدم القانونية . § ٩ — ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا ، بل هما شديدا الاختلاف ، و إن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . و بالنتيجة الظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوى . و إن الحدّين الأوّلين مختلفان كثيرا عن الحدّين الثانيين ، الأخيران جزآن والآخران كلان . حينئذ هذا الظلم الخاص الذى ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أى فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى .

§ ١٠ — إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثانى تعاطى الرذيلة . وقد يُرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

— العادل هو القانونى — نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .

— النوع الأوّل من الظلم — يرى من هذا جليا ان الخلط الذى أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأغريقية .

— الذى سبق الكلام عليه آنفا — فى أوّل هذا الباب وفى الباب الذى قبله .

§ ٩ — كل ما هو أكثر هو غير مساو — والواقع أن غير المساوى يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يُرى فماذا تنفع هنا هذه التفاصيل التى يقف عليها أرسطو .

— حينئذ هذا الظلم الخاص — هذا المبدأ الذى بُيّن عدّة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدّم وليس نتيجة له مهما كان حقا .

§ ١٠ — باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة — تكرير لما سبق قوله فى أوّل هذا الباب .

حيث هـذان الوجهان من النظر . وبالجملة فان أكثر الأفعال المطابقـة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصـة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التى يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . § ١١ — وفى مقابل ذلك فكل مايهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النصوص المثبتة فى قوانين التربية العامة التى تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هـذه التربية التى يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربمـا لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

— أكثر الأفعال المطابقة للقانون — هذا حق ولكن مادام أرسطو يحدّ هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .

— تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة — ان سلطان القانون لا يمتدّ الى هذا الحدّ ، أو على القليل لا يستطيع فى هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .

§ ١١ — وفى مقابل ذلك فكل ما يهيئ — خطأ عظيم ينتج من أن أرسـطو بادئ بدء قد وضـع السياسة فوق الأدب .

— جميـع النصوص المثبتة فى قوانين — مهما يفعـل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .

— فلسوف تناقش هـذه المسألة — راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضا فى آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠

— شيئا واحدا بعينه — قد ناقش أرسطو هذه المسئلة فى السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٢ — ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هــذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أوّل هو العدل التوزيعى للكرامات وللثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ — والى هذا النوع الأوّل من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنيــة وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فان من بين العلاقات المدنيــة ما هو إرادى ومنها ماليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الارادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العــلاقات من هــذا النوع لا يتعلق إلا بارادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات اللاإرادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنهــا مايقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصــية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

---

§ ١٢ — الى العدل الجزئى — أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطو لا يدرســه إلا من جهة المملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .

— العدل التوزيعى للكرامات — انما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .

§ ١٣ — يلزم التمييز بين نوعين — كل هذه التمــاييز حقة ولكن أرسطو لا يكاد يستخدمها فيما سيلى من نظريته التى تبقى من الغموض بموضع .

الباب الثالث

النوع الأول للعدل – العدل التوزيعي أو السياسي يشتبه بالمساواة – العادل هو وسط كالمساوى . العدل يقتضي بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتدّ بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هى النقطة الصعبة – العدل الموزِّع يمكن اذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التى قدرها الرياضيون .

---

§ ١ – ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساواة، لأنه فى كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محل أيضا . § ٢ – وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوى فالعادل هو المساوى، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . و إذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ – ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدّين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شيء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخرا من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ – العادل يقتضى إذن بالضرورة

– الباب الثالث – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٢

§ ١ – الظلم هو عدم المساواة – ليس الحدّان متكافئين التكافؤ التام . و إن نظريات هذا الباب مذكورة فى السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ – وسطا نظيره – وهذا هو ما يجعله فضيلة فى نظرية أرسطو .

§ ٣ – العادل وسطا ومساواة – هذا هو التعريف التام للعادل تكوّن من جميع العناصر التى كشفها على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم فى عدد الاثنين، والأشياء التى فيها يوجد العادل هى اثنان أيضا . § ٥ — المساواة هى هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التى تكون فيها، أعنى أن النسبة التى بين الأشياء هى أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغى أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدّعو المساواة على أنصباء متساوية، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية . § ٦ — وهذا نهاية فى الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشـياء . فان كلا فى القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبى للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه فى الحرية لا غير، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة فى الثروة وتارة أخرى فى المولد ، وأنصار الأرسطقراطية يضعونه فى الفضيلة .

§ ٧ — على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعـدد فى وحدته وفى تجرّده، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ — أربعة عناصر — سيضعها أرسطو فيما يلى على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ — المنازعات والمطالبات — هذه الفرصة موضحة فى السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتى الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدّة فقرات وعلى الخصوص ك ٧ ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ — وفى تجرّده — يعنى كما يعتبره الرياضيون . فان العدد المحدّد (فى الخارج) أعنى المخالط للأشخاص وللأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبيا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الاقل .

§ ٨ — بديا من البيِّن أن التناسب المنقطع مكوّن من أربعة حدود وما الأمر فى التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو وحده مكوّنا حدّين و يكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة ا الى ب كنسبة ب الى ح . حينئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار ب هذا تكون حدود النسبة فى عدد الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هى واحدة بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص و بالنسبة للأشياء، وعلى هذا حينئذ كما يكون الحدّ ا هو الى ب فالحدّ ح يكون الى ى و بالتبادل كما يكون ا هو ح يكون ب هو ى و بالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدّين الآخرين وهو يحصِّل من جهة ومن أخرى بجمع الحدّين اللذين فصلا عما يليهما . فاذا رتبت الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع بين ا و ح و بين ب و ى هو نموذج العدل التوزيعى . وعادلُ هذا النوع هو وسط بين أطراف لا تكون بدونه فى تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

---

§ ٨ — التناسب المنقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . فى التناسب المتصل لا يوجد الا ثلاثة لأن حدّ الوسط مكرر مرتين أوّلا كنتيجة ثم كمقدّمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يتزيد كثيرا فى هذه التفاصيل التى ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هى واحدة بعينها — من طرف ومن آخر بين الحدّين الأوّلين و بين الحدّين الأخيرين .

— و بالتبادل — هذا هو احدى تبديلات المحال الجائزة فى كل تناسب .

— و بالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة فى الكم : مجموع الطرفين هو مساوٍ لمجموع الوسطين .

— هو نموذج العدل التوزيعى — الدورة طويلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبى . § ١٠ — يسمى الرياضيون هـذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأوّل فى التناسب الهنـدسى هو للمجموع الثانى كما هو كل واحد من الحدّين الى الآخر. § ١١ — ولكن هذا التناسب الذى يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهـة العدد حدّ واحد بعينه للشخص وللشىء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسى فالظالم هـذا الذى هو ضدّ للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذى يجرى فى حقيقة الواقع، فان الذى يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغى أن يأخذ، والذى يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له. § ١٢ — ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا . والضرر الأصـغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشىء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ — هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما فى العادل .

---

§ ١٠ — المجموع الأوّل — يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصـدد التناسب الهنـدسى : « الحاصل الأوّل » .

— كما هو كل واحد من الحدّين الى الآخر — خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هـذه التفاصيل التى ربما كانت حديثة العهد فى زمانه .

§ ١١ — ليس متصلا — وهذا هو ما ينتج من الفرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ — أحد النوعين — هذا هو العدل التوزيعى . وسيعالج العدل القانونى فى الباب التالى . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يوجد عدل اجتماعى بدون تناسب . ولكنه لم يلح على هـذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة فى القوانين ك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

البـاب الرابع

النوع الثانى للعدل — العدل القانونى والمعوّض — لا ينبغى أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التى يسببها الواحد وبين الربح الذى يربحـه الآخر فى العلاقات التى ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابى — بيان بالرسم — محصل هذه النظرية العامة للعدل .

§ ١ — أما النوع الآخر من العـدل فهو العـدل المعوض والوازع ، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء فى العلاقات الإرادية أم فى العلاقات اللا إرادية . § ٢ — والعادل ههنا يتمثل بشكل مغاير تمـاما لشكله الأوّل . فان العادل الذى لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذى جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسـبة ما بين الأنصباء التى يدخل بهـا كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب . § ٣ — والعادل فى المعاوضات المدنية هو أيضا نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذى سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابى

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٤

§ ١ — العدل المعوض والوازع — زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

— الارادية واللا ارادية — ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ — الذى جئنا على تفصيله — يعنى النسـبة الهندسية التى فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

— الأنصباء التى يجلبها كل واحد منهم — نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ — لتناسب حسابى فقط — يعنى بباقى الطرح لا بخارج القسـمة ، فان الأمر لم يعـد بصدد استحقاق الأشخاص .

فقط . فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ — وبالتبعية يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجرد أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ — وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضَرَب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ — غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

— ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة — هذا حق بنصه وفصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسترد مع الأسف سلطانها .

§ ٤ — هذا الظلم — يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .

§ ٥ — اصطلح عليها العرف — فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة الاغريقية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثانى بالأقل، فالأكثر فى النفع والأقل فى الضرر، هذا هو الربح وضدّ ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذى يلزم الوسط بين أحدهما و بين الآخر هو مانسميه العادل، وعلى جملة من القول فان العادل الذى موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه و بين ربح الآخر .

§ ٧ — من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهاب إلى العدل، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى المشخص. يجاء إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المختصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل بمجرّد الحصول على الوسط القويم . § ٨ — فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى — بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف — يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول اليه، أعنى أن المترافعين لها كليهما نصيب مساو . § ٩ — غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ — التجئ الى القاضى ... العدل الحى المشخص — تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .

— لقب المصلحين — ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكمون فى الواقع الا اذا رضيهم الخصوم، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العموم يتجنبه حتى يفرّ من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم الا فى القضايا المدنية .

§ ٨ — والقاضى يسوى بين الأشياء — تكرير لما قيل آنفا .

— فكل واحد من المترافعين يعترف — ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف البتة بأن القاضى كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل فى اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلا للفظ الذى يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفى تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التى تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضى والذى يقسم شيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ — فى شيئين تساويا إذا نزع من الثانى كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأوّل الثانى بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأوّل لا يفوق الثانى إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف فى دوره يفوق بواحد النصيب الذى منه نزع بعض الشيء . § ١١ — ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزعه من هذا الذى عنده الأكثر وما يلزم ردّه على ذاك الذى عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحدّ الذى عنده الأقل كل الكمية التى بها يفوقه النصف، وأن يُنقص من الحدّ الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ — لتكن ثلاثة خطوط ا ا و ب ب و ت ت مساوية بعضها

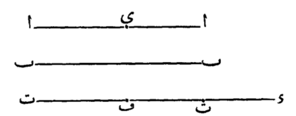
---

§ ٩ — فى اللغة الاغريقية — لقد توسعت قليلا فى هذه النقطة لأجعل التقريب الذى يفعله أرسطو أكثر ظهورا . وان هذه المعادلات الاشتقاقية غير مأمونة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها الى " قراتيل " الذى ربما كان هو الذى أوحى اليه بهذه المقارنة .

§ ١١ — ومن هنا يمكننا أن نعلم — هذه التقاسيم هى نظريا أبسط ما يكون . وأما فى العمل فالتقدير هو دائما صعب جدًا . ومهما قال المرء فى نفسه انه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذاك فالمقياس دائما دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ — لتكن ثلاثة خطوط — ايضاح هندسى محض لا يزيد شيئا على بيان الموضوع بل ربما يضره .

لبعض فمن ا ا يحذف الجزء ا ى وإلى ت ت نضيف الجزء ت ء فينتج أن الخط بتمامه ت ت ء يزيد على ا ى بالجزء ت ء وبالجزء ت ف . وهو يزيد إذن أيضا على ب ب بمقدار ت ء .



(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك فى جميع الفنون كما هو هنا فى العدل، فان الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل فى كل منها لا يفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ — أضيف الى ذلك أيضا أن اسم الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما فى التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعبارة هذا أنه أفاد ربحا، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا فى معاملات البيع والشراء وفى جميع العقود التى ترك

— (قد يمكن أن يقال ...) — كل هذه الجملة التى وضعتها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا محلها وان كانت كل النسخ المخطوطة تثبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يثبتون صحتها . راجع فما يلى الجملة بعينها مكررة فى الباب التالى ف ٧

§ ١٣ — أضيف الى ذلك أيضا — هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق آنفا مباشرة . ولا شك فى أن بالمتن تشويشا فى هذه النقطة ، ومع ذلك فان أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى أتى بها فى الفقرة الخامسة .

القانون فيها للتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للرء أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليــه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله و إنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحا .

§ ١٤ — وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما فى العلاقات التى ليست إرادية وانه ينحصر فى أن يكون لكل واحد نصيبه المساوى من بعدُ كما هو من قبل .

---

§ ١٤ — فالعادل هو الوسط القيم — فى العدل المعوّض والوازع .

البـاب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل – خطأ الفيثاغورسيين – قاعدة المثـل بالمثل التناسبية فى إسداء المعروف هى رابطة الجمعية – قاعدة المعاوضة : مركز العملة فى جميع العقود الاجتماعية ، وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شىء انمـا هو اصطلاحى صرف – الحد العام للعدل والظلم .

§ ١ – المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصـله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوّض والوازع . § ٢ – ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنمـا هو عدل "رادابنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ – غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فانه لا ينبغى أن يُضرب هو أيضـا، وإذا كان على ضـدّ ذلك رجل ضرب القاضى فانه لا يكفى أن يُضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هـذا أن يفرّق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

– الباب الخامس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٤

§ ١ – المثل بالمثل أو القصاص – اضطررت الى أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوّة الكلمة الوحيدة التى استعملها المتن .

– وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين – الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مسئلة العدل النسبى .

– أن يحتمل المرء ماقد فعـل – لا يُعرف من قائل هـذا البيت الذى ينسـبه بعض المفسرين الى "هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ – من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب – وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ — على أنى أعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أعنى المبادلة التناسبية والتى ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لاتقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل . وفى الواقع من الأمر أحد الشيئين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذى أصابه، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة فى المنافع هى قوام الجمعية . § ٥ — وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألطاف فى آهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤدوا إلى كل منهم ما أداه إليهم من المنافع فان ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف فى دورك مع ذلك الذى صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفا جديدا تسديه اليه .

---

§ ٤ — هو عين رابطة الاجتماع — تلك هى نظريات حقة كل الحق وانسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدّها بحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة فى السياسة . وان هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعتى الثانية .

— الشر بالشر — يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

— ضرب من الاستعباد — بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيبون عبيدا للخبيثين أو تُبدَّل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ — هيكل الألطاف — فى المعنى ما فى اللفظ من مسحة الادعاء .

— خاصة اللطف — يجب لاظهار المعنى أن يضاف اليه "وعرفان الجميل" .

§ ٦ — يمكن تمثيل هــذه المبادلة التناسبية للمنــافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلا المعمار ا وصانع الأحذية ب والبيت حـ والحذاء ى . على هــذا المعمار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفى مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذى يعمله هو . فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل فى المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوى أكثر من صنيع الثانى فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ — وهذه القاعدة تمشى فى جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذى يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذى يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هــذا الفعل بمقدار معين وعلى صــورة معينة . والواقع أنه لامعاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طبيبين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ — على هــذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التى تحصل عليها المعاوضة

---

§ ٦ — بشكل مربع — سرف آخر فى استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيده ، ولا يدرى لماذا رجع اليها .

— على ماقد ذكرت — يعنى أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ — وهذه القاعدة تمشى ... — راجع ما سلف فى البـاب السابق ف ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا فى موضعها .

— بين طبيبين — من حيث كونهما طبيبين .

§ ٨ — على هذا حينئذ — التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هى استطراد فى هذا الموطن ويمكن مراجعتها بالتطويل فى السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيما بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، و بالنتيجة تقوم الثمن العالى للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعمار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أوعدد معلوم من الأحذية لثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ — أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء، غيرأن الحاجة التى بنا بعضنا لبعض هى فى الحقيقة الرابطة المشتركة التى هى ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هى . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضعة أعطى للعملة فى اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون، لأن العملة لا توجد فى الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفى قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ — حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذَّاء هى أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ — الحاجة التى بنا ... — لقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع .

— اسم مشتق — اضطررت الى أن أتوسع هنا فى نص المتن لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب الاشتقاقى الذى يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشدّ ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .

— وأن نصيرها عديمة النفع — راجع السياسة فى الموطن الذى أتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشـتراط علاقة التناسب متى كانا قد أتمـا المعاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كنا نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما فى شركة حقة ، لأن هذه المساواة يمكن أن تتقرر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع أ والغذاء الذى ينتجه ث والحذّاء ت وعمله الذى وصل الى حدّ المساواة ء فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشـتراك بين الناس . § ١١ — وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرب بين طرفى المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو انه متى كان رجلان لاحاجة بأحدهما الى الآخر كلاهما أوأحدهما فقط فانهما لا يأتيان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عنـد الآخر . فاذا كان فى حاجة الى النبيذ مثلا فانه يعطى عوضا منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوّى بين الشيئين من الجهتين . § ١٢ — غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شىء فى الحال فان مايحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة فى الاستقبال متى مسّت الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل ممـا سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغييرات عينها ، فهى لا تحفظ دائما قيمة واحدة ولوأن قيمتها أثبت من قيم الأشياء

§ ١٠ — كنا نتكلم عليهما آنفا — ر . الباب السابق ف ١١

— فى شركة حقة — لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعاوضة الخصوصية التى يشرعان فيها .

— فليكن الزارع أ — ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضايق الفكرة عوضا عن أن تساعدها .

§ ١٢ — اذا لم يكن ... فى الحال — يطول الاستطراد شيئا فشيئا . وهذا هو من الاقتصادالسياسى وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف فى السهو عن أن موضوعه فى هذا الباب انما كان تفنيد نظرية الفيثاغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التى هى تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حينئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام. فاذا وقعت المعاوضة فبهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشـياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هى المسوّية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية، وبدون مساواة لا معاوضة، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفى الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض الى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء الى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ — وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هـذه الوحدة تحكمية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لهـا فى الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهى تجعل كل شىء ممكن القياس نسبيا لأن كل شىء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار ا وعشرة مناجم ب وسريرث وليكن ا نصف ب أعنى أن الدار تقوّم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السريرث لا يقوّم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسـة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرّة تبادل بدار أو بأى شىء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ — حينئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

---

§ ١٣ — انها تسمى العملة — تكرير لما مر .

— فلتكن دار ا — تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ — حينئذ يرى — نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هـذه النقط يرى أيضا أن العـدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهـة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقـدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حرّ والذى يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغـير وأن يجريه بين أشخاص آخرين، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقـة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفســه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان ليقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضدّ لكل ذلك بالنسبة للظالم. الظالم هو الافراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليـه فالظالم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الافراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفســه، لأنه اذا كان الشيء طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسطا عظيما ويأثم بالافراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل ما يستطيع وبالنسبة للآخرين. ذلك بان هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظلم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئـذ يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبما يجيء كما لو كان الشأن فى الظلم أن الضرر الاقل ليس فى احتماله والاكبر فى اتيانه .

§ ١٧ — تلك هى الاعتبارات التى كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى طبيعة كليهما وعلى الظالم والعادل أيضا على وجه العموم .

---

§ ١٦ — الضرر الأقل ... ليس فى احتماله — مبدأ أفلاطونى . راجع "الغرغياس" ص ٢٨٤ من ترجمة فكتور كوزان .

البـاب السادس

— فى أركان الظلم والجريمة وشروطهما — يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانيا مطلقا — فى العـدل الاجتماعى والسياسى — فى القاضى المدنى و ولاياته السامية وثوابه الشريف — حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى — بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ — لمـا أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أوجناية لا يكون بعد ظالمـا أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالمـا ومذنبا فى كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغى هنا أى تفريق بحال من الأحوال ؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليـه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى جرته الى هذا . § ٢ — لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٦

§ ١ — لمـا أنه من الممكن — يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آثمة دون أن يكون الفاعل آثمـا تماما . وان العادة وحدها وضمير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التى فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

— ومذنبا — زدت هذا اللفظ لأن « ظالمـا » ما كانت تكفى وحدها .

— اذن — هذا يعود على السؤال الأول لا على الثانى مادام أن أرسطو يؤيد أنه لابد من تقدير الظروف والنيات . على أن فى مذهب الرواقيين الذى هو أشدّ لايراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤثمة على السواء و يجب العقاب عليها . هذا غلو .

§ ٢ — يجوز أن لا يكون لصا — لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطيئة واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ — ذكر فيما سبق ما هى العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل و بين العدل، غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعى معا . أعنى العادل مطبقا على أناس يشتركون فى حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تناسبيا وإما شخصيا وإما عدديا . و بالنتيجة كلما كانت أموالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعى بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض . بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبهه قليلا أو كثيرا . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكنا ما دام الحكم هو الفصل بين العادل والظالم . وحيث يكون الظلم ممكنا قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة، لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائما ظلم حقيقى أى فعل إسناد المرء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغى له وأضرارا حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله .

§ ٤ — ذلك هو الذى يجعلنا لا نسند السلطان الى الشخص بل الى العقل، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

---

§ ٣ — ذكر فيما سبق — فى الباب السابق ف ١ .

— العادل المطلق والعادل الاجتماعى — هذه المناقشة لا رابطة بينها و بين السابقة التى تركها قبل تمامها . بل بالأولى تعود على المناقشة التى كان قد بدأها من غير أن يستقصيها فى الباب السابق .

— والذين هم أحرار متساوون — هذه المبادئ الشريفة هى التى وضعها أرسطو فى كل سياسته . ولكن لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين و يستثنون منها العبيد .

— عدل كيفما اتفق — لا توجد جمعية أيا كان مبلغها من الرداءة تستطيع أن تستغنى عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل .

— الحكم هو الفصل — هذه الجملة توجد بعينها تقريبا فى السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— فليس هناك دائما ظلم حقيقى — هذه هى المسئلة التى وضعت فى أول الباب .

طاغية. لكن القاضي الذى أودع السلطان هو حارس العدل واذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة . فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه. وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير. وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضحنا ذلك فيما مضى .

§ ٥ — حينئذ يستحق القاضي مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار . وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة .

§ ٦ — حق السيد وحق الأب لا يندمجان فى الحقوق التى تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها . يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من نملك . وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه. وما كان امرؤ ليريد مع الروية الاضرار بنفسه . لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته . حينئذ فلا شىء هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

---

§ ٤ — وهذا هو الذى حملنى على القول — راجع ماسبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ — هى الشرف والاعتبار — قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرىء إن التكريم هو أسمى مكافأة فى طاقة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطمعون فيها لأنفسهم .

§ ٦ — من نملك — هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر، فان السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده .

— بجزء منه — هنا ترك الفيلسوف نفسه تنخدع بعبارة مجازية . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

والسياسى . فالعادل السـياسى لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على النـاس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئـك الذين فى مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمية والطاعة . من أجل ذلك كان هـذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لزوجه منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لمـا ملكت يمينه . وإن العدل الذى يسير الأرقاء والأولاد إنمـا هو العدل المنزلى الذى يختلف هو أيضا عن العدل السياسى والمدنى .

— العدل المنزلى — راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض — الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغير من القوانين الانسانية — يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة — التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس تابعا البتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء . غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر بجمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا لاشترى لا نعجة . وعلى هذا النحو جميع النصوص الخاصة بالأفراد، فللقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" . وذلك هو الشأن في كل ما توجبه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ — من الناس من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصة قابلية التغير . وعلى رأيهم يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

— الباب السابع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٧

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي — لا يوجد في المتن الا كلمة واحدة .

— ما هو طبيعي ... قانوني محض — تمييز عميق وبسيط يبطل جميع ضلالات السفسطائيين الذين يظنون العدل لا يتعلق الا بالقانون .

— أن تذبح معزى — لقد اختار أرسطو عن عمد الامثلة التافهة .

— الى برازيداس — وهو قائد لقدموني هلك في حرب بيلو پونيزيا . وان القانون كان في استطاعته أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ — العدل في كل صورة بلا استثناء — تراجع هذه المناقشة في "غرغياس" لأفلاطون ومقدمة قلقليس

ذلك فالنار تحرق فى بلادنا كما تحرق فى بلاد فارس سواء بسواء فى حين أن القوانين الانسانية والحقوق التى تقررها هى فى تغير مستمر . § ٣ — هذا الرأى ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للآلهة ربما لا يكون شىء من هذا التغير والانتقال، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق فى العدل المدنى والسياسى بين ما هو طبيعى وما هو ليس كذلك . § ٤ — ومع التسليم بأن كل شىء هو متغير فى هذا. فان من بين الأشياء التى يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هى عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التى هى متغيرة بطبعها وبين تلك التى دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخر غير العدل، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهى بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ — وإن الشأن فى نصوص العدل المبنية على المواضعات والمنفعة كالشأن فى المقاييس التى تقدر بها الأشياء . فان مكاييل النبيذ والحنطة ليست فى كل مكان متساوية الأحجام . وإنها فى كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ — فالكل ليس متغيرا — كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيرا أحدّ من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الاطلاق . وفى الواقع أن أرسطو هو فى هذه النقطة على رأى أستاذه أفلاطون .

§ ٤ — التى هى متغيرة بطبعها — يظهر أرسطو فى هذا المقام بالتسليم بالرأى المضادّ، لكنه فى الحقيقة لم يسلم فى شىء منه . بل هو يؤيد دائما ويحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعبارة أخرى مبادئ .

— وبهذه المثابة اليد اليمنى — مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد افتكر بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذى يقرر أن اليدين هما بالطبع فى المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ — وانها فى كل مكان على السواء ... — الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس اذا كانت تخدع فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال فى الحقوق التى ليست طبيعية بل إنسانيـــة محضة فانها ليست البتة متمـاثلة فى كل مكان . كذلك الدساتير ليست متمـاثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون فى كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العاليـــة وكل نص من نصـــوص العـــدل على الخصوص كالمعانى العامة بالنســبة للمعانى الخاصـــة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التى تنطبق عليها هو واحد لأن القـاعدة عامة . § ٧ — يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانونى والظالم مأخوذا على اطلاقه و بين العادل القانونى والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانونى . فان ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلا ظالمـا قانونا ، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالمـا قانونا بل ليس الا ظالمـا فى ذاته . و يمكن أن يقال هـــذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه فى اللغـــة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذى هو عادل و يطلق اسم فعل العدل على التقويم القانونى الذى يقوّم أود الفعل الظالم الذى ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جنس جنس من هـــذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التى نتعلق به .

— وذلك هو خيرها — راجع فى السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدســتور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية — الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ — بمعنى الكلمة — زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

— الفعل العادل — الفرق المذكور فى المتن صعب الادراك والتحصيل .

— فيما بعد — فى الباب التالى .

الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم — الأفعال اللا إرادية أوالتى ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما — فى سبق الاصرار — الغضب عذر لبعض الأفعال التى يجر إليها — فى الخطايا التى يمكن العفو عنها والخطايا التى ليست محلا للعفو .

§ ١ — لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هى كما أتينا على بيانه، كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا فى الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا بالواسطة، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما فى هذه الحال. § ٢ — حينئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار ، فاذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما، وبالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ — كلما قلت إرادىّ أعنى بذلك كما وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عالما بما يفعل فى الظروف التى لا تتعلق إلا به ودون أن يجهل الشخص الذى اليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التى آستعملها

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٨

§ ١ — الفاعل مريدا — مبدأ بديهىّ كان على بساطته متنكرا فى طائفة من النظريات . وهو على ذلك أساس كل تأثيم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يودى به إذ قرر أن الرذيلة ليست إرادية البتة .

§ ٢ — أو ظلم — وكونه إراديا هو الذى جعله مرذولا أو معاقبا عليه .

— جريمة — زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التى هى غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ — فيما سبق — راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها طويلة بعد التى كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرمى إليه، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك بجعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة، فان هذا لم يكن ليتعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضُرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرّك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطّرد مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطررت اليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادىّ والتى نفعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلتها دون أن يكون من قِبَلنا شىء إرادىّ أو لا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلا أن يسلم آمرؤ ماالديه من وديعة على رغمه وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرّا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدّى وديعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنتيجة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نية الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ — من بين الأفعال الارادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التى تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التى تقع عن بينة واختيار . فان مانفعلها باختيار هى التى تدبرناها من قبل وأما التى نفعلها بلا اختيار فهى التى لم نكن نتدبر فيها قبل إتيانها . § ٦ — على ذلك يمكن فى المعاملات الاجتماعية أن يضر الانسان مواطنيه على ثلاث صور مختلفة . فبديا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هى إلا خطأ فى الأحوال التى يفعل الانسان فيها على غير علم بالذى وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأى غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف مايفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث وخز بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذى كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ — حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النحس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلاسوء قصد فتلك هى الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة اذا كان أصل الضرر حاصلا فيه فى حين أنه لايكون إلا شقيا منحوس الطالع

---

§ ٥ — لا عن بينة ولا عن اختيار — أى بدون سبق اصرار .

— عن بينة واختيار — مع سبق اصرار .

§ ٦ — على ثلاث صور — إن أرسطو يفصلها فيما سيلى . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالارادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز فى غاية من الضبط . فان أفلاطون الذى ربما كان أرسطو قد استعارها منه لا يجدها صحيحة و ينقدها تمشيا مع نظريته فى أن الرذيلة غير إرادية .

راجع كل هذه المناقشة فى القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ — إذا كان أصل الضرر حاصلا فيه — و إذا كان يمكنه أن يجتنبه بحذر أكثر .

اذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ — وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فينا . وبتسبيب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريقا في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يجئ على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ — وآخرا متى كان المرء على ضد ماسبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجرام وسيئ الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي ثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار الغضب . § ١٠ — في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سيئي النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فان الذي اجترأ على الهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

---

§ ٨ — وثانيا — قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذي أتاه أرسطو .

§ ٩ — وآخرا — النوع الثالث والأخير للخطيئة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ — ولكن هنا محل وفاق — تكرير قليل النفع لمعنى جلي كل الجلاء .

§ ١١ — إذا ضرّ إنسان إنسانا عمدا فقد ارتكب ظلما . ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو فى الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرّد المساواة . كذلك يكون الحال تماما فى حق الرجل العادل ، فهو عادل حقا متى أتى عملا عادلا بعد تصميم سابق ، ولا يكون العمل عادلا إلا إذا كان صادرا عن إرادة وحرية . § ١٢ — أما الأضرار غير الارادية فان بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه . فى الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التى يرتكبها الانسان جاهلا أنه يرتكبها بل حتى التى يأتيها بناء على جهل . لكن جميع الخطايا التى ارتكبت لا بالجهل تماما بل بعماية الشهوة التى ليست لا طبيعية ولا جديرة بانسان فهى جرائم لا تغتفر .

§ ١١ — ضر... عمدا — هذا وكل ما يليه الى آخر الباب هو ضرب من التلخيص .

§ ١٢ — لا بالجهل تماما — من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينتقد نظريته .

— بل بعماية — تسببها الشهوة ولكن لا نعذرها .

— ولا جديرة بإنسان — هذا هو بالبديهية ما هو مفترض حكما فى جميع القوانين العامة . وفى مذهب أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التى يعتبرها غير إرادية .

الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم – خطأ "أوريفيد" – الظلم الذى يرتكبه الانسان دائما إرادىّ ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع – رد على بعض اعتراضات – تعريف أوفى للظلم – لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه – "غلوقوس" و"ديوميد" – فى قسمة ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها – واجبات القاضى – صعوبة العدل وعظمه – الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه – أنه فى أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ – لكن هنا يمكن أن يُتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبديًا هل فهمه " أوريفيد " حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

" إنما أنا الذابح أمى وإنى لقائله "

" هى وأنا كنا نريده ، نعم والأمر صدر منها "

أفيكون جائزًا فى الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادىّ كما أن ارتكابه إرادىّ دائما ؟

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أوديم ك ٤ ب ٩

§ ١ – لكن هنا يمكن أن يتساءل – ليست المسئلة التى يضعها أرسطو هنا ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا فى نظريته .

– وبديا هل فهمه " أوريفيد " – فى المأساة المفقودة " لبلليروفون " . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصّلت فى طبعة "فيرمين ديدو" أوريبيديس فراجمانتان .

– انسانا يريد أبدا طائعا مختارا – لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن فى حالة الغضب الشديد واليأس قد تطلب الى آخر أن يقتلك كما يدعى "بلليرفون" أن أمه سألته أن يقتلها .

– ارتكابه إرادىّ دائما – ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن فى الواقع أن يكون الظلم الذى يقع على الانسان دائراً بين الارادىّ واللاإرادىّ على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادىّ بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظلام إرادما تارة وغير إرادىّ تارة اخرى ؟ § ٢ — وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذى يلقاه الانسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذى يأتيه الانسان إرادياً دائما فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الارادىّ واللا إرادىّ بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الانسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذى يلقاه الانسان هو دائما إرادى لأن كثيرا من الناس يجدون الغير يَعدل فى حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ — مسئلة أخرى يمكن ايرادها وهى معرفة ما إذا كان فى جميع الأحوال من يلقى شيئا ظالما هو معاملا بظلم أم يكون الأمر فى الظلم الذى يحتمله الانسان كالأمر فى العمل العادل الذى يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضا وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح ان هذا التنبيه ليس أقل انطباقا على الظلم وبهذه الفروق نفسها، لأنه ليس شيئا واحدا ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالما . كذلك ليس شيئا واحدا احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيق . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذى يقيمه المرء فى حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

---

§ ٢ — ان كثيرا من الناس يجدون ... ... — لا شك فى أن أرسطو يقصد التهكم فى هذه النقطة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ — مسألة أخرى — كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

— كالأمر فى العمل العادل الذى يأتيه — يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده . وفى هذه الحالة لا يكون المرء عادلا فى الحقيقة باتيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر هو ظلم من جانب من يقارفه ولكنه قد يمكن أن يكون فى الواقع عدلا بالنسبة اليك أنت الذى تستحقه .

المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتى عمل العدل .

§ ٤ — ولكنه يكفى كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذى يسيء الى نفسه باختياره التام يلق الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هى مسئلة أوردوها أيضا وهى معرفة ما إذا كان ممكنا أن يأثم المرء فى حق نفسه . § ٥ — يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . فى هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خير أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذى وقع عليه الظلم . § ٦ — وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

---

§ ٤ — كما قلنا — فى الباب السابق فى الفقرة الأولى .

— عديم الاعتدال — هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتى فى الباب السابع .

§ ٥ — قيد آخر — الشرط المقدر فى بادئ الأمر لأنه طبيعى فى ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا إبرازا فى غاية المناسبة .

§ ٦ — ظلما حقيقيا — قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك فى الواقع ولا عديم الاعتدال الذى ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على نقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال انما يفعل فى الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغى فعله .

§ ٧ — لا يحمل امرؤ ظلما أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايضه

"بالذهب على النحاس و بمائة ثور على تسعة ."

فى هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خاصة .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التى كنا وضعناها مسألتان للبحث وها كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذى يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذى يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأوّل الذى ذكرناه جائزا و إذا كان الذى يعطى أكثر مما يلزم هو المسيء دون

— عديم الاعتدال الذى ضل قياد نفسه — والذى لكونه ليس مالكا لنفسه لم يكن ليعمل عالما ماذا يعمل .

§ ٧ — "هوميروس" — الالياذة . النشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايضه — أى بسلاحه على سلاح خصمه .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تنتج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا فى أن أستنتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آنفا . وسيرجع اليها أرسطو فى الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبمحض إرادته الحرّة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما فى حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هـذا الحدّ هذه المسألة التى نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يجنى من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيقى، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب ؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضدّ ارادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى ما دام أنه يريده، بل لم يصب فى الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ — ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنـا هو الذى يجرى القسـمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشيء المعطى ظلما هو الآثم الحقيقى، بل إنما هو ذلك الذى بمحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو فى ذلك الذى يعدّل الأنصباء دون الذى يقبلها .

---

§ ٩ — ظلما فى حق نفسه — هذا يناقض ماقيل آنفا . فان العطية هى إرادية محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آنفا إن المرء لا يحتمل الظلم بارادته أبدا . راجع ما سبق .

— للذين طابت أنفسهم عن المنافع — لا يصيبهم غبن اذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالروية والتدبر .

— بأجمل نصيب — نصيب الرجل النزيه على المعنى الذى يقصـده أرسطو ليس فقط النصيب الأجمل بل هو وحده النصيب الجميل . فان الأنصباء الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ — ان الخاطئ هنا هو — بالنسبة الى العدل بمعناه الأخص ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ — نضيف الى هـذا أنه لمـا كانت كلمة "فَعَل" ذات معان متعدّدة ويمكن أن يقـال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أماتت كاليد التى أُكرهت بقوة قاهرة أو الخادم الذى لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذى يفعل ليس فى جميع الأحوال ظالمـا، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ — و بتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضى حكما جائرا وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالمـا حسب نصوص الحق القانونى وحكمه قد لا يكون ظالمـا أيضا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهةٍ ما فإن هذا القاضى آثم لأن العدل حسبما يقرّره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. و إنه اذا أصدر القاضى حكما جائرا وهو عالم به فقد ارتكب افراطا إما فى محاباة أحد الخصمين و إما فى عقوبة الآخر . § ١٣ — هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصيا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يَحْكُمُ جورا لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذاك الذى فى هـذا الوضع يحكم ظلما بالحقل الذى هو موضوع النزاع مثلا، إن لم يكن ليأخذ أرضا فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا .

§ ١٤ — يخال الناس أنه لمـا كان الظلم إنمـا يصدر عنهم و بمحض إرادتهم

---

§ ١١ — ظالمـا — فى الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخاء .

§ ١٢ — حسب نصوص الحق القانونى – بل ولا فى نظر الأخلاق اذا كان خطؤه غير إرادىّ أبدا .

§ ١٣ — يشبه ما لوكان امرؤ قد أخذ ... ... — الحق بيد أرسطو وان كان هـذا الظلم على وجه العموم قد يكون فى نظر العامى أخف من الأنواع الأخرى . وفى الواقع فكل هذه الأنواع هى مظالم حقيقية ومجلبة للذم .

— فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا — و يمكن أن يكون قد تأثر بميول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هـذا شيء . لا شـك فى أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يمر به أو إعطاء القاضى نقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ماقد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .

§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعرّف العادل والظالم لايستدعى حكمة كبرى بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التى يشتمل عليهـا القانون فى هذا الصدد ، غير أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى فى أمر تدبير الصحة وفى الطب ربما يكون هينا معرفة ماهو العسل والنبيذ والخربق والكى والبتر، ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفى أى الأحوال يلزم اسـتعمالها كوسيلة للعلاج، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ — وبناء على هـذا الرأى عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك على الرجل العادل أن يكون ظالمـا إذا أراد . فان العادل على مايظن هو أكثر وسائل لارتكاب جميع هـذه المظالم ، وبعيد أن يجد من الوسائل الى ذلك أقل ممـا يجد

---

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء — والحق مع أرسطو . ولكن الرأى العامى لا يستهين بأمر العدل الى هـذا الحد والدليل على ذلك أنهم يعجبون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن فى اكتساب فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — انمـا هو بمزاولة هذه الأمور — هذا مصداق لمـا قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . راجع ك ٢ ب ١ ف ٧

§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالمـا — مسئلة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزنى و يمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه فى الحرب أن يلقى لأمته و يُعمل ساقيه فرارا الى أوّل مفرّ يلقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفى أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقىّ ما . كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا يحصر فقط فى القطع أو فى عدم القطع ولا فى إعطاء الأدوية أو فى عدم إعطائها ، فان مهنة الطبيب الحقيقية تحصر فى عمل هذه الأشياء فى ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التى لها حظ من الخيرات المطلقة والتى يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغى أو أقل مما ينبغى . من الموجودات من فى حقهم لا إفراط ممكن فى تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أخر على ضدّ ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهى الموجودات التى فيها فساد الخلق عضال . و بالنسبة لها كل شىء أيا كان يصير ضارّا . ومن الموجودات أخر تشترك فى هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — فى الحقيقة و بكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق فى التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطاع عقله أن يعرفه و يحصل عليه بالفضيلة . و إن الخيرات المطلقة هى الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصير شرورا على حسب الاستعمال الذى تستعمل فيه .

— إنما هو الانسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة و إنسانية صرفة .

الباب العاشر

فى العدالة – علاقاتها بالعدل والفروق بينهما – العدالة فى بعض الأحوال فوق العدل نفسه على مايحدده به القانون – يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية – العدالة تصحح القانون وتكمله – تعريف الرجل العدل .

---

§ ١ — يتبع الاعتبارات السابقة طبعا أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فاذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافا جوهريا . فمن جهة نحن لا نقتصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال الممدوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضا عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ " الطيب " نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شىء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لايُفهم أن العدل الذى تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلا لهذا الإعظام والثناء، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيبا، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئا آخر غير العادل . فاذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ — تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

– الباب العاشر – الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أوديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ – يتبع ... طبعا – هذا هو فى الواقع متمم لنظرية العدل .

– مطلقة المماثلة ... مختلف اختلافا جوهريا – وهذه الفروق على ما بها من الدقة فى غاية الإحكام .

– جميع الأفعال الممدوحة – قد زدت الكلمة الأخيرة .

التى بها تظهر مسئلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هـذه التعابير بوجه ما هى كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شىء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذى هو خير من العادل فى بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه فى هـذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شىء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ — وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانونى أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانونى المتحرج . § ٤ — وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطاع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملائما . كذلك فى جميع المسائل التى فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتى فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة فى ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذى يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشىء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ — حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون فى الجزئيات شىء مما هو استثنائى فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبر بألفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام.

---

§ ٢ — بوجه ما — هذه المعانى موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال فى الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا فى أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه و يتم غرضه فى بعض الأحيان .

— العدل هو أيضا أحسن — لأنه ينتمى إلى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ — تصحيح موفق — تعبير حسن جميل .

§ ٤ — سبب هذا الخلاف — اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولكنه كان جديدا فى زمن أرسطو .

§ ٥ — والقيام فى ذلك مقامه — يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كنت" . فان الضمير إذن يحمل قوانين حقيقية تنفذها الارادة .

فى ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعنى بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ — حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل فى بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير فى ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التى اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل انما هى تعديل عوج القانون حينما يخطئ بسبب الصيغة العامة التى يجب أن يتخذها . § ٧ — إن السبب فى أن كل شيء لا يمكن تنفيذه فى المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص. وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التى تستخدم فى فن المعمار فى "لسبوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم تنثنى وتتشكل بشكل الحجر الذى تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التى تعرض .

§ ٨ — يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأى نوع من العادل يفضله العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذى يؤثر بمحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التى ذكرتها ويزاولها فى سلوكه والذى لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التحرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا. ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقى الخاص بل الفضيلة انما هى العدالة التى هى نوع من العدل والتى ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ — تعديل عوج القانون — من المستحيل أن يعبر فى هذا الموضوع عن احساسات أدخل فى باب الحق وأعمق غورا مما يصنع أرسطو هنا .

البـاب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا — فى الانتحار — للجمعية حق فى كراهتـه — أنه جنـاية على الجمعية — احتمال الظلم خير من ارتكابه — ايضاح هـذا الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه — جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى — تمام نظرية العدل .

§ ١ — يرى أيضا بنـاء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان ظالما ومجرما فى حق نفسه . يلزم أن يُعدّ فى الواجبات التى يفرضها العدل كل الأفعال التى يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو يحرّمه . § ٢ — زد على ذلك أنه متى أحدث انسان ضررا لغيره تعـديا لحدود القانون و بلا عذر له فى أن يقابل ضررا بضرر وقع عليه ، فانه يكون بذلك قد صيّر نفسه آثما وظالما عمدا — و يراد بالعمد ها هنا أن يعرف المرء من وقع عليـه الضرر و بأى شىء وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه فى سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون . فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ — لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو ؟ لأنه إن كان يألم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

— الباب الحادى عشر — الأدب إلى أوديم ك ٤ ب ١١

§ ١ — يرى أيضا — هذه المعانى لا تتسق مع الماضية . و إن آخر ناشر للأدب إلى أوديم المسيو "فرتسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أوديم . راجع مقدمته ص ٣٤ وص ١٢٠ من طبعته . و إن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى منبه عليها فى الباب التاسع ف ٨ وما بعدها .

— وما لا يبيحه القانون فهو يحرمه — يجب أن يزاد على ذلك : فى الأفعال الآثمة أو على الأقل الأفعال المشكوك فى أمرها . وقد أنحى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ٩ ص ١٩١ من ترجمة كوزان) وأما الرواقية فانها أباحته .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذى هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه بالمعنى الذى فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الاطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يجرم عرضا هو رذل كالجبان الذى كنا نتكلم عنه آنفا، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق، ولو أسند اليه هذا الفساد لا ستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى و يمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن واحد . وهذا محال فمن الضرورى أن يكون الظالم والعادل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر، وسابقا على كل تحريض لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يألم و يفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظلما بمحض إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زانٍ بزوجته، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقب حائطه، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار — هـذه المعانى مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما يقول أرسطو إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعا من عدم الايمان .

§ ٤ — أن يكون ظالما لنفسه — رجوع الى مسئلة يظهر أنها قد انتهت .

— الذى كنا نتكلم عليه آنفا — راجع ب ٩ ف ١٦

الخاص . وعلى جملة من القول فان مسئلة العلم بما إذا كان يمكن الانسان أن يظلم نفسه تحل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الانسان بارادته .

§ ٧ — وليس أقل وضوحا أن احتمال الظلم و إتيانه أمران رديئان . ذلك بأنه فى الواقع من جهةٍ إصابةٌ للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هـذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقرّر معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجمباز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائما مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جدّ اللوم . و إنى حينما أقول سوء الخلق فأنما أعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق و إما درجة تقرب منه كثيرا ، ولو أنه ليس كل فعل اختيارى من الظلم يقتضى ضرورة قدرا حقيقيا من الجور . وعلى ضـدّ ذلك أن يكون المرء موضوعا للظلم لا يستدعى من جانبنا ظلما ولا سـوء خلق . § ٨ — وحينئذ فان احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحيانا أكبر ضررا بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذى لا يشتغل أصلا بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلا إن التدرّن الرئوى مرض أكبر خطرا من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضررا إذا كان مثلا السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدى الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ — وعلى جملة من القول — على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع اليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ — الطب ... ... الجمباز — هذه التمثيلات قد لا تكون محكمة المورد .

— شر من احتماله — يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ — بالواسطة — يعنى باعتبار مادى لا باعتبار أدبى .

§ ٩ — إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد فى عبده والأب فى عائلته . فى جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلما على نفسه . ولكنه اذا وقع فى الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معاندًا فى رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذى يأمر والموجود الذى يطيع .

§ ١٠ — هاك كل ما كان لدينا أن نقوله فى صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية .

§ ٩ — عدل السيد فى عبده — لأن أرسطو يعتبر العبد دائما كجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف فى هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطبق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه ممكن .

— فى جميع نظرياتنا — راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ — والفضائل الأخرى الأخلاقية — يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية فى الكتب الماضية ينتقل الى الفضائل العقلية فيما يلى .

الكتاب السادس

نظـــرية الفضائل العقليـــة

البــاب الأوّل

في الفضائل العقلية – ضرورة إيتاء النظريات السابقة ضبطا أوفى – عدم كفاية القواعد العامة – لإيضاح الفضائل العقليـة حق الإيضاح يلزم درس النفس – فى العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل فى الأشياء الممكنة و يحسبها – الوظائف المختلفة فى نفس الانسان للاحساس والذكاء والغريزة – أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة – الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ – قررنا فيما سبق أنه يلزم فى كلّ الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلا أن هذا الوسط هو الواجب الذى يأمر به العقل المستقيم . فى جميع الفضائل التى تكلمنا عليها كما فى الأخرى يمكن تعرّف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه ينمى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هى مطابقة للعقل المستقيم .

– الباب الأوّل – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الى أوديم ك ٥ ب ١

§ ١ – فيما سبق – ر . ك ٢ ب ٦ ف ٩

– تفصيلا – أعنى باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصداقة .

– دائم الانتباه – راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر المعانى متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلا .

– حدّ للأوساط – فى الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما فى الأمور المعنوية فان المقياس أدق من ذلك بكثير .

– للعقل المستقيم – مبدأ أفلاطونىّ انتحله الرواقيون فيما بعد كما انتحله أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ — لا شك فى أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه، بل يلزم دائما التزام الوسط واتباع الطريق الذى يهدى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك فى صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب. § ٣ — كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا فى الخواص الأخلاقية للنفس حقة، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ — لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلنتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا فى البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى . وعيبه أنه عام جدًا وأنه متغير تبعا لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه لجعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ — للجسم وللصحة — تشبيه مكرر فى الأدب الكبير بألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

§ ٣ — تعريفا وافيا — يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنسش ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أوديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى فى الأدب الى نيقوماخوس وانه على رأيه موجود مرة أخرى فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ ولكنى لا أوافق على هذا الرأى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذى يذكره أرسطو فى هذه الفقرة موجود فى كل ما يلى (راجع فى هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ — سبق بنا ... — راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ — ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هـذا النحو الجزء الذى هو موصوف بالعقـل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التى لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لمـا هى عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التى وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعى فى الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها فى النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس ما دام أن معرفة هذه الأشـياء تحصل فى كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ — من جزئَى النفس هـذين نسمى أحدهما الجزء العلمىّ والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفى الواقع أن عادَلَ وحَسِبَ هما فى حقيقة الأمر شىء واحد ، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التى ما كان يمكن أن تكون خلافا لمـا هى كائنة . وعلى هـذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

---

§ ٥ — ولقد سبق بنا أيضا — راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

— أحدهما يعرفنا — هذا هو الفهم .

— والآخر — هـذا هو الحكم والتصور ومجرد الرأى . وفى الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما ، فانه لا يمكن أن يميز فى النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانمـا هى خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشـياء مختلفة . ولم يقل أرسطو فى "كتاب النفس" بهذا الرأى ، بل يقسم النفس بأجلى من ذلك الى حساسية وفطنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتى .

§ ٦ — الجزء العلمى ... ... الجزء المفكر — الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل فى أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ و يوافق عليـه بحدس مباشر . وأما فى الفكر فانه يبحث عمـا يجب أن يعتقده وما ذا يجب أن يعمله بعد ذلك .

— والحاسب — زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المعادل لربمـا كان أضبط .

— خلافا لمـا هى كائنة — والتى هى بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

— قسم من الجزء العاقل — يعنى أنه لا يوجد فى النفس فى الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذى يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التى ينطبق عليها .

§ ٧ — فلننظر حينئذ بالنسبة لهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن فى هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائما على العمل الذى هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

§ ٨ — يوجد فى نفس الانسان ثلاثة أصول هى التى عنها يصدر فى أمر الفعل وفى أمر الحق، وهى الاحساس والعقل والغريزة. § ٩ — والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبدا بالنسبة لنا أصلا لفعل متدبَّر فيه . ودليل ذلك أن للحيوانات إحساسا وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبَّر فيها التى هى للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذى يشغله النفى والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هى استعدادا ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التى تتدبر وتعادل ، لزم للاسباب عينها أن يكون عقل الانسان حقا وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيبا هو نفسه، وأن العقل يُقرّ من جهة الأشياء أعيانها التى تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هى بالضبط فى الحياة العملية الفطنة والحق .

---

§ ٧ — لأن فى هذا فضيلة — راجع ماسبق ك ٢ ب ٦ ف ٢

§ ٨ — والغريزة — فى "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه شيئا . وإن كان المقصود هنا فى الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

§ ٩ — حب الأشياء وكراهتها — على تقدير (الأدبية) .

— هذا الاختيار ليس الا الغريزة — وعلى هذا المعنى تشتبه الغريزة بالاختيار وتتحد به .

— الفطنة — هى الفاعلة .

— والحق — الذى يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأملي المحض والنظرى الذى ليس عمليا ولا محدثًا فالخيرُ والشرُّ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فان الغرض الذى تطلبه النفس إنمـا هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فمبدأ الإحداث إنمـا هو اختيار النفس المدبِّر الذى عنه تصدر الحركة الأوّلية . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنمـا هو الغريزة بديا ثم التفكر الذى تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمـل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما دام أنه لا يمكن أن يحسِّن عمل ولا أن يعمل ضدّ الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذا فى ذاته لا يحرّك شيئا . ولكن الذى يحرّك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدّى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظرى المحض — راجع فى كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظرى — زدت هذه الكلمة لأنها تحصِّل على الأسلوب الأغريقى ما تحصِّله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

— مع الغريزة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا للتى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للاحداث الحقيق بالكائن المفكر . وقـد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الإحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . وإنى أظن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأوّلين لا ينبغى البتة أن يدرسا فى علم النفس (البسيكولوجيا) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

إلى غرض ما فان هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتــة إلا إضافيا و يتعلق دائمــا بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لان إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصــدها الفاعل و إلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبّرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ — المــاضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع آختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرّب "هيون". ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آنقضى . إذ لا يعادَل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى المــاضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هــذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول

" الله ذاته فى هــذه النقطة وحدها لا آختيار له "

" فانه من الضرورى دائمــا أن ما كان قد كان "

§ ١٤ — على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين و إن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على آكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

— للشيء الذى يراد فعله — والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

— لأن إحسان الفعل — راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ — لأغاثون الشاعر — المذكور فى " مائدة أفلاطون " والذى يبين على أرسطو أنه يعتــدّ به كما يعتدّ باستاذه . وهو يستشهد به "فيا سيلى" ب ٣

— الله ذاته فى هذه النقطة — لقد نبه " زيل " فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن " فياندر" يورد هذه الفكرة عينها فى الأولمبية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ — على هذا حينئذ — نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لمــا سبق . وربما لا تكون صحيحة .

الباب الثانى

للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفنّ ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل – فى العلم – تعريف العلم – ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم – موضوع العلم ضرورى غير متحوّل وأبدى – العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية – ولكنها أقل وضوحا منها – الاستشهاد بالقياس .

---

§ ١ – من أجل تحديد البحث فى هـذه المواد نأخذ الأمور ثانيـة من أسمى موضع .

لنسلم بديًّا أن الوسائل التى بواسطتها تصل النفس إلى الحق إمّا إيجابا وإما سلبا هى خمس : الفنّ ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأى الى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ – وسيعلم بوضوح ما هو العلم – اذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدّ التقريبيات – بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعا أن ما نعلمه

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٢

§ ١ – من أجل أن نحدّد البحث – يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير الى كتاب النفس والى المنطق حيث ناقش فيهما هـذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ ومابعدها من ترجمتى . والأنولوطيقا الثانى (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتى .

– هى خمس – ليس أرسطو دائما حاسما كما هو فى هذه النقطة . إنه أحيانا يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هـذه النظرية فى كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغى مراجعة هـذه المناقشة الكبرى التى تفتح باب ماوراء الطبيعة .

§ ٢ – بهذه الملاحظة وحدها – هذا هو الوصف الفعال الذى يسنده أرسطو على الدوام الى العلم . راجع على الخصوص الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجمتى .

. لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التى يمكن أن تكون على خلاف ماهى فاننا نجهل تماما ما إذا كانت هى فى الواقع أم لا متى أفلتت من مرمى عقولنا . الشيء الذى عُلِمَ والذى يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلى لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هى أزلية كما أن الأشياء الأزلية هى غير محدثة وغير فانية . § ٣ — زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعلَّم وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلَّم . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يجيء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك فى الأنولوطيقا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتى منها الاستنتاج وبالنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهى إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ — وعلى جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التى بيناها

— ما إذا كانت هى فى الواقع — لأنه يمكن على السواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلى وغير قابل للتغير .

— الأشياء الأزلية غير محدثة — لا شك فى أن أرسطو يرمى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ — قابل لأن يعلم — هذا هو ما حمل أفلاطون على أن ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلَّم وكل علم يعلَّم استنتج أن الفضيلة ليست علما كما كان يُدَّعى .

— فى الأنولوطيقا — الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

— سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس — للقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوطيقا الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

— أصل القضايا الكلية — راجع الأنولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

فى الأنولوطيقا ، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول التى اعتقد بواسطتها ، فانه إذن حاصل على العلم فهو اذن يعلم فاذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

---

§ ٤ – فى الأنولوطيقا – يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوطيقا الأول والأنولوطيقا الثانى جميعا . ولكن على الخصوص فى الأنولوطيقا الثانى عالج أرسطو الايضاح .

– إلا بطريق الواسطة – لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة الصادقة التى يستنتجها منها .

البـاب الثـالث

في الفن – تعريف الفن – أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص – أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق – عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ — في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاجُ أعني الأشياء التي ننتجها في الخارج، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لا تقع الا في الذهن. بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا ننتج الأشياء، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ — لكن لما أن الفن موجود ولنأخذ له مثلا فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل،

– الباب الثالث – في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٣

§ ١ – الانتاج ... الاحداث – هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بعينه في كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن للاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله في العقل الذي أوجده . على أني لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وان اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

– في مؤلفاتنا المنشورة للكافة – راجع فيما سبق التعبير المماثل لهذه وتعليقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

– يجعلنا نفعل – أي على صورة خارجية وبالمعنى الذي بينه أرسطو آنفا .

§ ٢ – يهديها العقل – أو بعبارة أخرى تهديها "الفطنة" .

فليس فى عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشتبه فينا بالملكة التى تنتج الأشياء فى الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ — كل فن مهما كان يرمى الى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبدا أعنى توليد واحد من الأشياء التى يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتى أصلها هو فى الذى يفعل ليس غير دون أن تكون فى الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التى هى موجودة بالضرورة أو التى تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التى قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التى من هذا الصنف تشتمل فى أعيانها على أصل وجودها . § ٤ — ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو فى دائرة الإنتاج لا فى دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر " أغاثون ".

" الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة "

§ ٥ — أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق فى حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التى يمكن أن تكون خلافا لما هى عليه .

---

§ ٣ — كل فن ... يرمى الى الإنتاج — مخالفا بذلك العلم الذى لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل فيها .

— الأشياء التى هى موجودة بالضرورة — والتى هى موضوعات العلم .

— أصل وجودها — فى حين أن الفن يوجد الأشياء التى ينتجها ويصير خالقا لها الى حد ما .

§ ٤ — الاحداث بالمعنى الخاص — أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

— بحق "أغاثون" — راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقنا عليه .

— الثروة تحب الفن — قال المفسر الاغريقى لأنه فى الثروة وفى الفن علة الأشياء هى دائما خارجية .

البـاب الرابع

في التدبير – تعريف التدبير – أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة – الفروق بينه وبين العلم والفن – مثال بريكليس – التأثير السيئ لانفعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان – التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد .

---

§ ١ – أما التدبير فانه يمكن الالمام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفئا للمعادلة والحكم على الأشياء التي يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته . § ٢ – والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرّفناه. على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي يحسن المعادلة. § ٣ – ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم قابلا للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصددها هنا يمكن أن تكون أيضا

– الباب الرابع – في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٤

§ ١ – الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين – هـذا نهج عاديّ لأرسطو أنه يتخذ مبدأ لمناقشته أفكار الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

– يعادل ويحكم – ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ – كما عرّفناه – أضفت هذه العبارة من عندى .

§ ٣ – لا أحد يعادل – راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافا لما هى عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة فى الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذى هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذى اليه ينتمى إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذى اليه ينتمى الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل فى جميع الأشياء الحسنة والقبيحة بالنسبة للانسان، لأن الباعث على الانتاج هو دائما مباين للشيء الناتج، وعلى ضدّ ذلك غرض الاحداث ليس دائما إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التى يرمى اليها قد تكون إحسان الفعل لا غير.

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "بيركليس" ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط الكيف الذى نجده فى أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذى يشابه اشتقاق لفظ التدبير فى اللسان الإغريقى يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعنى بلفظ التدبير الذى هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو فى الواقع الذى يعصم أحكامنا ويدعمها فى هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— الجنس الذى ينتمى اليه الانتاج — راجع فى الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الانتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للمعانى التى سبقته .

§ ٥ — وان اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير مفهومة فى اللغة الفرنسية التى ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكنا .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة بعيدة الغور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمنعاننا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلثا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعزع أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاق . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هـذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيـه اللذة أو الألم ويهدمانه . فان العقل لا يرى بعدُ حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكا فيما يتعلق بالأشـياء التى يمكن أن تكون صالحة للانسان . § ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يخدع برضاه مفضل على ذاك الذى يخدع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضدّ كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

— فيما يتعلق بالفعل الأخلاق — أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهر لى أنها ضرورية .

— أصل الفعل الأخلاقى — أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو مغلق .

§ ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات — ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

— للفضيلة — أو النبوغ .

— أما فى التدبير فلا — يرى أرسطو أن يكون الأمر على اطلاقه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

— فالأمر على الضد — وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للمرء أن يرتكب الخطيئة غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضـد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء فنانا عظيما اذا أساء العمل بنية أن يسيئه .

وليس فنا البتة . § ٨ — ولما كان فى النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذى لا نصيب له إلا الرأى . لأن الرأى كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن عدمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان فى حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

— وليس فنا البتة — المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ — جزآن موصوفان بالعقل — راجع ماسلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

— لا نصيب له إلا الرأى — راجع الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

— وضع يصاحبه العقل — بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

البـاب الخـامس

في العلم وفي الفطنة — الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح — الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم، فهي تسمو على الخبرات الانسانية والمنافع الشخصية . "فيد ياس" "فوليقليط" "أنقزاغور" و "طاليس" — التـدبير الذي هو عملي محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

---

§ ١ — أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أيا كان، لأن العلم مقترن دائما بالفكر (المنطق) أما المبدأ ذاته لما قدعُلم بمساعدة العلم فلا يمكن ان يكشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة. أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل، ذلك لأن الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطي إيضاحات عما يفكر. § ٢ — غير أنه إذا كان الحال، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل بالنسبة للأشـياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشـياء الواجبة الوجود والممكنته، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نضله أبدا هي العلم والتدبير والحكمة والفطنة، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — فقد قلنا — آنفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ — الملكات التي بها نصل الى الحق — راجع الأنولوطيقا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي. وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ و يفهمها .

§ ٣ — أما الحذق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فاننا لا نسنده إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاتا حاذقا و"فوليقليط" مصوّرا حاذقا، وانا لا نريد أن نعنى هنا بلفظ الحذق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ — فمن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"ان الآلهة لم تجعله حرّاثا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فمن الواضح أن الحذق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

— فيبقى أن الفهم هو وحده — هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩ ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ — أما الحذق — لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

— الحذق الحاذق — عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أنقزاغور" . وفى هذا من التخليط مافيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

— نحاتا ... مصورا — الفرق فى اليونانية واضح و إن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس المعمارى والنحات معا .

§ ٤ — "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فيرمين ديدو" ص ٥٨٠

— الحذق الحاذق أو الحكمة — وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال فى جميع الأشياء التى يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ — فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التى تتفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . و ينتج من هذا أن الحكمة هى مركب من الفطنة والعلم، و يمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسى هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذى تشغله السياسة هو أفضل رجل فى العالم . § ٦ — غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التى تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون فى الناس غيرها فى الأسماك فى حين أن الأبيض والمستقيم، فى نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذى ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته فى جميع الأشياء التى تمسه شخصيا سمى مدبرا ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه الأشياء التى من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحدّ إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التى يلوح عليها البصارة بالأشياء التى تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ — وعلى جملة من القول فبديهى أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشتبه إحداهما بالأخرى . فاذا عنى بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصلحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدّة أنواع مختلفة للحكمة . و بالبديهية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ — مركب من الفطنة والعلم — و يمكن أن يزاد على ذلك أن الحكمة هى عملية أصلا .
— أسمى العلوم جميعا — ذلك مطابق للذهب المقرر فى أوّل هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩
§ ٦ — بعض النعوت كالسليم ... فى نظم معان آخر — زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .
§ ٧ — فاذا عنى بالحكمة — على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هى تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشى إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكمل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التى طبعها أقدس من طبع الانسان. مثال ذلك الأجرام الرائعة التى يتكوّن منها العالم .

§ ٨ — ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلى أن الحكمة هى اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى. من أجل ذلك يسمى "أنقزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدّمين جدّا فى كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها فى نفع ما .

— هى تختلف بالنسبة لكل منها — يظهر على ضدّ ذلك أن خاصة الحكمة هى أنها تشمل مجموع الأشياء .

— تقرير أن الطب — لا شك فى أن هذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آنفا عن نعت السليم والطيب .

— على أنه لا يهم شيئا — كل هذه المعانى مختلطة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحطّ أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آنفا عن تفوّق الانسان .

§ ٨ — الحكمة هى اقتران — يعود أرسطو الى الفكرة التى بينها آنفا .

— حكماء — ذلك ليس فقط لعلمهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا فى العلم .

— جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة — فى السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتى يروى أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العملى . أما "أنقزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه فى ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هـذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ — أما التدبير فعلى ضدّ ذلك لا ينطبق إلا على الأشـياء الانسانية المحضة والتى فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانسانى لأن الموضوع الأصلى للتدبير إنمـا هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادَل فى الأشياء التى لا يمكن أن تكون خلافا لمـا هى كائنة، ولا فى الأشياء التى ليس فيها غرض معين يُرمى إليه، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلى وجه عام مطلق فان الانسان الذى يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذى يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التى تحت تصرفها .

§ ١٠ — إنمـا لا يقتصر التدبير على مجرّد العلم بالصيغ العامّة، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملى، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب فى رجحان الذين نصيبهم التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبـة لكنه يجهل ما هى بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذى يعيد الصحة للمريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذى يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملى محض و بالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبتى المعرفة هاتين وعنـد التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هى فى هذا الصدد كالعلم الأساسى .

---

§ ٩ — أما التدبير فعلى ضدّ ذلك — راجع نظرية التدبير آنفا ب ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ — لأن التدبير عملى — يظهر أن الحكمة هى كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم .

— رتبتى المعرفة هاتين — أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

البـاب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة — انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغى — المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة — لا يمكن الشبيبة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للمرء بالتجربة الطويلة — التدبير لا يمكن أن يشتبه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ — فى حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقى واحد بعينه، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه فى العلم الذى يدبر المملكة يمكن التمييز بين هـذا التدبير، الذى لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشـياء يقنن القوانين، وبين ذلك التـدبير الآخر الذى بانطباقه على الحوادث الجزئيـة قد أعطى الاسم العـام الذى يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عملى وفكرى معا لأن الأمر العالى ينص على العـمل الذى يجب على المدنى أن يأتيـه . وهذا إنمـا هو الحدّ الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصـدرون الأوامر العاليـة هم وحدهم فى نظر العامى رجال السـياسة لأنهم وحدهم هم فى الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ — وهناك فرق آخر هو أن التـدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتـدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

– الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — ومنظما لسائر الأشـياء — انه التشريع الذى يمكن فى الواقع تمييزه عن العـمل أى تصريف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ — فرق آخر — واقعى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة فى الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

– الإقتصاد أعني ... — ترجمت الكلمة اليونانية بجملة ؛

حكومة العائلة و إما التشريع و إما السياسة التى فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذى يوازن فى المسائل السياسية والجزء الذى عليه إقامة العدل. § ٣ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعته الشخصية هو نوع من المعرفة التى بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذى يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب فى الاشتغال به يعتبر مدبرا، فى حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذى حمل "أوريفيد" على أن يقول فى إحدى قطعه :

« أترانى كنت إذن مدبرا أنا الذى استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمتع »
« — كما يستمتع الحكيم الخامل المنزوى فى أواخر الصفوف — بهذه النعم الكبرى »
« التى أنعمت علىّ بها السماء، لكن هؤلاء الطاعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
« الحدّ أولئك يتولى المشترى عقابهم ... ... »

وإن الذين يسمّون مدبرين لا يسعون إلا إلى نفعهم الشخصى . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأى تبنى شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شىء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغى تقريب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

— "أوريفيد" فى احدى قطعه — الفيلوكتيت التى لم تصل الينا . راجع "أوريفيديس فراجمانتا" طبعة فيرمين ديدو ص ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنتيجة فالتدبير الحقيقى لا ينحصر فقط فى اشتغال المرء بنفسه .

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين و رياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا فى هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبرا . والسبب فى هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هى التى تعرفنا إياها والشاب ليس مجربا لأن الزمان وحده هو الذى يوجد التجربة . § ٥ — يمكن أن يتساءل أيضا بهذه المناسبة كيف يصح أن صبيا يمكن أن يصير رياضيا وهو لا يمكن أن يكون حكيما ولا مضطلعا بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هـذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانهـا تتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة ؟ أو لا يمكن أن يزاد على هذا أن الشبان فى هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنمـا يكررون ما يعلَّمون إياه . أما فى الرياضيات فلا شىء يخفى عليهم من الحقيقة؟ §٦ — ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التى يعادل المرء فيها قد يقع إما فى المبدأ العام الذى يتبعه و إما فى الحالة الجزئية التى هو بصددها . على هـذا مثلا يمكن ان يضـل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرة فى الشرب و إما باعتقاده أن ماء بعينـه يستعمله مضر بالصحة وثقيل .

§ ٧ — حينئذ يكون جليا أن التدبير ليس هو العلم لأنى أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئى الذى يجب على

§ ٥ — بهذه المناسـبة — زدت هذه الكلمات لأبرر هـذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه متسق مع ما قبله .

§ ٧ — حينئذ يكون جليا — المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للايضاحات السابقة . — الحد الأدنى والأخير — فى حين أن العلم على ضدّ ذلك يطلب دائما أن يرق الى الحدود الاعم .

المرء أن يأتيه § ٨ — كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التى لا محل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرّد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلا فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

§ ٨ — الفهم ينطبق على النهايات — أى على المبادئ البديهية بذاتها التى هى عناصر كل ايضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوطيقا الأخيرك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ — هذا النوع من الاحساس — ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

البــاب السابع

فى المعادلة — مميزات المعادلة الحكيمة — أنها تخالف العلم — أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا — أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجرّدا — تعريف المعادلة الحكيمة — أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة — أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

---

§ ١ — لا ينبغى أن يشتبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شىء ما . لكن ما هى مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلمٌ هى بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شىء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ — بديا إنها فى الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم الى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هى دائما معادلة ، وان الذى يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى مصادفة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التى يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هى شىء وقتى ، أما المعادلة فان المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وانه ليقال عادة إنه اذا لزم الانسان أن يعجل بتنفيــذ ما صمم عليه بعــد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣ — إن ذكاء العــقل هو أيضا شىء غير المعادلة الحكيمة فانه

— الباب السابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفى الأدب الى اويديم ك ٥ ب ٧

§ ١ — معادلة طيبة وحكيمة — اضطررت أن أضع هذين النعتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ — لا حاجة بعد بمن يعلم الى البحث — لأنه قد وصل الى العلة واستوفى العقل من الرضا حقه .

§ ٣ — ذكاء العــقل — أو حضور الذهن . راجع الأنولوطيقا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥ من ترجمتى .

يقرب كثيرا من اللقيا الموفقة . كذلك لا تشتبه المعادلة بمجرّد الرأى . لكن لما أن الذى يسىء المعادلة يخدع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأى . بديًّا إن العلم لا حاجة به لأن يقوَّم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشىء الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريرا تاما بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فحصا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما ويوازن بالتفكير. § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للارادة وللمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أوّلا ما هى المعادلة فى ذاتها، وعلى ما ذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البيّن أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالنتيجة فمعادلتهما قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— بمجرّد الرأى — كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ — للمعادلة البسيطة — اضطررت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد، على أن المثل الذى يضربه أرسطو موضح لفكرته تمام التوضيح . فان الغرض الذى يقصده الفاجر ردىء ولكن فكره للوصول اليه حسن جدّا .

الذى يحزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائما شيئا حسنا ما دامت المعادلة الحكيمة هى استقامة المعادلة التى تكشف الخير وتبلغه . § ٥ — لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقى بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد و بالتبع لا يكون هــذا هو المعادلة الحكيمة ما دام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ — وفوق ذلك فان هذا ينفق زمنا أكثر ممــا ينبغى فى المعادلة وذاك على ضد ذلك يقرّ قراره فى لحظة مع أنهما ينجحان جميعا . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هى فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة فى تمييز الغرض الذى يجب أن نرمى اليه والوسيلة التى يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن تُعمل . § ٦ — وآخرا قد يمكن أن يقرر المرء قرارا إما بصفة مطلقة وعامة و إما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هى تلك التى ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانيــة ، والأخرى هى تلك التى لا تترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترمى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هى تقويم الحكم تقويمــا مطبقا على غرض نافع فى نظر التدبير .

---

§ ٥ — لكن من جهــة أخرى — عوضا عن أن يعتزم المرء الشر يمكنه أن يعــتزم الخير . بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التى يتخذها ليست هى التى كان ينبغى أن يتخذها .

§ ٦ — هــذا ينفق زمنا أكثر مما ينبغى — ملاحظات حكيمة ولكنها تطيل بلا فائدة هذه المناقشة التى كثر فيها التكرار .

§ ٦ — الغاية العليا والمطلقة للحياة — راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

فى الفطنة أو الفهم، وفى البلادة — الفطنة لا تشتبه بالعلم ولا بالرأى — انها تطبق على الأشياء أعيانها التى ينطبق عليها التدبير، وانها تظهر على الخصوص فى سرعة الحفظ وفهم الأشياء — فى الذوق السليم .

---

§ ١ — يمكن التميز أيضا بين الفطنة فى فهم الأشياء و بين البلادة، فهما ملكتان تحملان على تسمية بعض النـاس فطنين أذكياء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التى تفهم الأشـياء لا يمكن بحال أن تشتبه لا بالعـلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشتبه بواحد من العلوم الخاصـة، مثلا بالطب لأنها اذن تشتغل بالأشـياء التى تتعلق بالصحة، ولا أن تشتبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواصّ المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذى نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزليـة اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التى شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التى يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ — وعلى ذلك هى تشتغل بالأشياء أعيانها التى يشتغل بهـا التدبير، ومع ذلك فالفطنة التى تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما آمر — ما دام غرضه أن يأمر — بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٨

§ ١ — فى فهم الأشياء — قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى فى تركيبها .

— جميع الناس — لأن كل انسان يعلم بعض الشىء أو على الأقل له من النور ما يستفيده من الرأى .

— المعنى الضيق الذى نعنيه هنا — رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ — تشتغل بالأشياء أعيانها التى يشتغل بها التدبير — غير أن للتدبير فاعلية فى حين أن الفطنة تقتصر على الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضدّ ذلك نقّادة محضة وتقتصر على الحكم. من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشتبه مع اجادة فهمها، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطْنا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تهمهم. § ٣ — على أن الفطنة لا تنحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم، كذلك الفطنة لا تنحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطْن حقا يجىء من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشتبه علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ — أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم، لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ — بلفظين متشابهين تقريبا — اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جد الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرفق شىء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

البـاب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد – أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحـدود الدنيا والأخيرة، وانها على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تتكون وتنمو مع السن – الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المجربين والشيوخ .

§ ١ – جميع الملكات التى جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد. ولا ينبغى أن يكون هـذا موضعا للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقا سليما وفهما أو إنهم مدبرون وفطن. كل هذه الملكات تنطبق فى الواقع بلا تمييز على الحدود النهائيـة والأفعال الجزئيـة . فمتى أبدى المرء حكما فى الأشياء التى هى فى دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عنـد الحاجة يتهيأ له أن يكون رءوفا غفارا . لأن مناحى العـدالة والرعاية هى تلك التى ينحوها جميع الرجال الأخيار حقا فى علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ٥ ب ٩

§ ١ – أهلية إحسان فهم الأشياء – تفسير للكلمة السابقة .

– الفهم – هـذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة فى اللغة الفرنساوية كما هى فى اللغة الاغريقية . ومن الصعب مثـلا التفريق بين الفطنة و بين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولا . ولكنه يتلخص من هذا ومن الايضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

– على الحدود النهائية – ان أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذى هو ينطبق دائما و بوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . و يظهر أن أرسطو يشعر فيما سيلى بهذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضا أن ينطبق أيضا على الحوادث الخصوصية .

– يتهيأ له أن يكون رءوفا غفارا – هذا تكرير لآخر الباب السابق .

§ ٢ — كل الأفعال التى نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائيــة وهى على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير . الفطنة التى تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التى فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية. § ٣ — أما الفهم فانه ينطبق على النهايات فى كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك مالا يستطيع الفكر إتيانه . حينئذ فى الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، فى حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التى هى محل للامضاء لا يعتبر إلا الحدّ الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التى تتفرّع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هــذه القضايا الدنيا هى الأصول أنفسها والعلل للغرض الذى يتبعه المرء فى فعله ما دام أن الكلى ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئيــة . § ٤ — فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بديًّا بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذى يكوّن بعــد ذلك الفهم . وذلك هو السبب فى أن هذه الملكات التى تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذى يصير المرء عالمـا

§ ٢ — أى على الحدود النهائية — زدت هذا التفسير طبقا لمـا قد قرر فيا مضى ولمـا سيجىء .

§ ٣ — فى كلا الاتجاهين — هذا مناقض مناقضة صريحة للذهب المقرر فى الأنولوطيقا الأخير وفى كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

— القضية الأخرى — أى الصغرى التى تخرج من الكبرى والتى ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

— نتيجة للأحداث الجزئية — راجع نظرية تكوين الكلّ فى الأنولوطيقا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١ من ترجمتى .

§ ٤ — فان هذا الشعور — لم يستخرج أرسطو فى " الأنولوطيقا الأخير " الكلى من الاحساس بمثل هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

— محض هبات من الطبع — وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هى على الخصوص نتيجة العادة .

وحكما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ — والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حدّ الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرنا هو القادر على أن يحبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هـذين هما العنصران اللذان تتفرّع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هى أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وبآرائهم مهما كان الدليل لم يقم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسطا من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ — هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولنبين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

---

§ ٥ — ومن أجل ذلك أيضا — يظهر أن هذه الجملة ليست هنا فى محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعانى التى ستتصل ثانية فى الجملة التالية .

— نتيجة أخرى — هذه الجملة ردف للجملة التى قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى فى غاية الاحكام .

— باصرة التجربة — تعبير حسن جميل .

§ ٦ — طبع الحكمة والتدبير — هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين فى حين أن أرسطو يعدّد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقلية – المقارنة بين الحكمة والتدبير – الحكمة ليس غرضها الأصلي السعادة – التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيره أشد كيسا في الحصول عليها – ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا ممدوحا – في الحذق في سلوك الحياة – علاقاته بالتدبير – انه لا تدبير بلا فضيلة .

---

§ ١ – قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لاتعتبر البتة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لاتحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه تلك الوسائل إن شئت . لكن لأى غرض يكون بالمرء حاجة اليه ؟ لاشك في أن التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكنا لانصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

ـ الباب العاشر – في الأدب الى أوديم ك ٥ ب ١٠ .

§ ١ – فيم تنفع هذه الكيوف – يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فمن البديهي الغير المحتاج الى إيضاح أن الفضائل العقلية التي حدها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذي يسأل عنه هو الوقوف على المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أراده أرسطو كما يدل على ذلك ايضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يحرر عبارته .

– الوسائل التي تصير المرء سعيدا – فان الحكمة لا تزيد على أن تثقف عقله . راجع في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتي الحكاية الخاصة "بطاليس" .

– أحذق في تطبيقها – يظهر على ضدّ ذلك من جميع النظريات التي تقدّمت أن التدبير هو على الخصوص فضيلة عملية .

– كما قلنا – ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا آستعدادات أخلاقية . والشأن فى هـذه كالشأن فى الرياضات والأدوية التى تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تزاوَل فى الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنهـا نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقى ما . لأننـا لا نكون فى الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوّة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجمباز) . § ٢ — فاذا كان لا يكفى فى تسمية الانسان مدبرا أن له معرفة بالأشـياء التى تكوّن التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هـذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هـذا أن التدبير لا يكون نافعا شـيئا للناس الذين هم فضـلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلو منـه . والواقع أنه لا يهـم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التـدبير . فان هـذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفينا كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نحملها على تعـلم الطب . § ٣ — زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التى يجب أن تقود وأن تأمر فى كل حالة جزئيـة .

---

§ ٢ — أن له معرفة — واذا كان يلزمه أيضا أن يطبقها .

— لا يكون نافعا شيئا — للسبب الذى سيقوله أرسطو فيما يلى . فقد يأتى المرء أفعال التدبير التى يلهمك إياها آخر و يلزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع .

— أنه لا يهم — يظهر على ضدّ ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والا قلت مسئولية الانسان اذا لم يكن ليفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لنصائح آخر . وان التشبيه بالطب الذى جاء به أرسطو ليس من الضبط فى شىء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ — قد كان هو مديرها — نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق فى هذه المسائل التى الى الآن قد وضعناها وضعا مجرّدا .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما ما دام أنهما كلتيهما فضيلتان لجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصّل الحكمة السعادة لأنه بكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصيّر الانسان سعيدا بمجرّد حصولها له وبأنها حالّا فيه . § ٦ — وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التى ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

— وضعا مجرّدا — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعتراه التغيير فى هذا الموطن .

§ ٤ — لجزئى النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفا بالعقل كف، لأنه يطيع العقل اذا بُين له .

— يمكنه ان ينتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هى الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيرا كافيا .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن البين ... الجزء المغذى — هذا من الوضوح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة لجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦ من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هـذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهـذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ — أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعـدل فيلزم إثبات هـذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى و بأن نضع المبدأ الآتى : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهـم مع ذلك ليسوا بعدُ فى الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغمهم و إما بجهلهم إياها و إما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضـل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهر لى ، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصـة باستعداد خلق معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيها .

§ ٨ — و إن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعدُ بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . و إن هذا الموضوع لحرىٌّ بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ — يوجد فى الانسان ملكة تسمى الحذق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

---

§ ٧ — ما قلناه آنفا — فى هذا الباب ف ١

— باستعداد خلق معين — أى عالما تمـام العلم بمـا يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ — وان الفضيلة هى التى — لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن بأوضح مما وفاه هنا .

— ملكة أخرى — التدبير مثلا .

§ ٩ — الحذق أو الكيس — هـذه هى ملكةٌ جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وانه ليحلها محلا رفيعا . وقد اضطررت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد فى لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فاذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدّا . واذا كان قبيحا فالحذق ينقلب خبثا . من أجل ذلك عنينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ — إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هـذه الملكة . لكن التدبير — وهو باصرة النفس — لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنمـا استدلالات عقلنا هى التى تحتوى مبدأ الأمور التى نتمها فيما بعـد « مادمنا نقول دائما إن الشيء الفلانى هو ما يجب أن نفكر فيه وإنه فوق هذا هو فى نظرنا أحسن الممكن ... ... الخ الخ » . هـذا الشيء مع ذلك فى الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أوّل ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدّ الجلاء إلا للانسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجرنا الى الخطأ فى المبادئ التى يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هى أنه محال أن يكون الانسان مدبرا فى الواقع مالم يكن فاضلا .

---

§ ١٠ — ليس هو تماما هذه الملكة عينها — لأن التدبير ليس فاعلا .

— بدون هذه الملكة — فانه بدونها يبقى بلا فاعلية ولا فائدة .

— التدبير وهو باصرة النفس — تعبير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

— كما قلته — آنفا فى هذا الباب عينه ف ٣ .

— ما دمنا نقول ... — هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة فى الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتى .

— الرذيلة تفسد العقل ... — مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

— والنتيجة الواضحة — نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا فى هذه النقطة أيضا .

البـاب الحـادى عشر

فى الفضائل الطبيعية — الفضائل التى نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم يترها العقل ونقوّها بعادة اختيارية — نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر — الفضيلة لا يمكن أن تشتبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل — التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

§ ١ — هـذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير والكياسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التى يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن كل واحدة من كيوفنا الأخلاقيـة توجد فينا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن ننمى فى نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فينا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ١١

§ ١ — فضيلة مكتسبة — ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الاخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة العقلية وليس التميز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجىء وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣

— ولكنهما متشابهان — هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى مما هى .

— الفضيلة بمعناها الخاص — لأن الفضيلة فى أصلها إرادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التى تجيئنا من الطبع وحده .

فى الأطفال بل فى الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهى تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفى فى رؤية هـذا وفى الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ — لكن متى كان الفاعل موصوفا بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيرا شديدا فى طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقى مع بقائه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذى ليس حظه إلا الرأى المجرد يوجد ملكتان متميزتان : الكيس والتدبير، كذلك توجد اثنتان أيضا بالنسبة للجزء الخلق إحداهما التى هى الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضـة ، والأخرى التى هى الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير. § ٣ — من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست فى حقيقة الأمر إلا أنواعا مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط فى تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء، فقد انخدع إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعا مختلفة للتدبير ولكن كان محقا فى قوله إنها لا توجد بدون التـدبير والتبصر . § ٤ — والذى يثبت هـذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ — متى كان الفاعل موصوفا بالفهم — وحرّ الارادة . راجع فيما سبق نظرية الارادة ك ٣ ب ٦ ف ١

§ ٣ — ولقد كان سقراط فى تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء — ربما كان من الصعب علىّ أن أقول بالضبط الى أية محاورة من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسئلة طبيعة الفضيلة هى مبسوطة على الخصوص فى "مينون" وفى "الجمهورية" ك ٤ ولكنى لا أجد الرأى الخاص الذى ينقده هنا أرسطو . كذلك لا أجده فى مذكرات "اكسينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد انخدع . فيجب اعتبار هذه النظرية التى ينسبها أرسطو هنا الى سقراط احدى نظرياته .

§ ٤ — اليوم — يرى "فرتش" فى طبعة "الأدب الى اوديم" أن معنى هـذه الكلمة هو" اليوم وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمى" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن أن يزاد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير. وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبينوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلق الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ — ومع ذلك يلزم التوسع فى هــذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلق الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلق الذى يطبق العقل القيم الذى له . و إنى أكرر أن العقل القيم من هــذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ — يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تفيدنا أيضا فى الحكم على هــذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

— المطابقة للعقل المستقيم — هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ — أنواع من العلوم — لم يكن لسقراط، فيما يظهر، هــذه الفكرة التى ينسبها اليــه أرسطو . فانه فى "مينون" مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ما دامت لا تعلم . وهــذا المذهب بعينه ظاهر فى "فروطاغوراس" وفى محاورات عديدة .

— أما نحن — يرى فرتش فى طبعة "الأدب إلى أوديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .

— إلا مقترنة بالعقل — الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ — فى الحكم على هــذه النظرية — من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بهــا فى محاوراته التى وصلت الينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »
« مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »
« إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها جميعا . § ٧ — من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكري بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرمي إليه وما دام التدبير هو الذي يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ — ولكن مهما كان التدبير نافعا فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

— الذي هو وحده يشملها جميعا — هذا يناقض ، فيما يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات سقراط .

§ ٧ — بجزء من أجزاء النفس — لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطيع العقل .

§ ٨ — يتسلط على الحكمة — من الغريب أن أرسطو هنا يسند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص الجهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه ليرى "أنقزاغور" أعلى مكانة من "بيركليس" .

فى الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التى تكفلها لنا . فوظيفته هى أن يؤتى بعض العلاج للوصول إلى الصحةولكنهلا يؤتى الصحة نفسها . وآخرا فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هوكما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هى التى تأمر بكل ما يقع بلا استثناء فى المملكة .

– لايتصرف فى الصحة تصرف السيد – ربما كان الأوفق أن يقال : "فى استعمال الصحة" كما يؤيده ماسيلى . فان الطب يكتفى باعادة الصحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التى آتاه الطبيب إياها على ما يهوى .

– لا يؤتى الصحة نفسها – إيضاح لما سبق وتأييد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتـــدال واللذة

البـاب الأوّل

موضوع جديد للدرس – الرذيلة – عدم الاعتدال والبهيمية – الفضيلة المضادّة للبهيمية هى بطولة توشك أن تكون قدسية – كلمة الاسبارتيين – النمط الذى يتبع فى هــذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية – فى الاعتدال والثبات على المكروه – رأى مقبول فى هذا الموضوع .

§ ١ — على أثركل ما تقدّم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشُّعَب ينبغى على الخصوص اجتنابها فى الأمور الأخلاقية : وهى الرذيلة، وعدم الاعتدال الذى لاضابط له، والجفاء الذى يسقط بنـا إلى مستوى البهائم . وإن ضدّى اثنين من هــذه الثلاثة الحدود هما فى غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هى ضدّ الرذيلة، ومن جهة أخرى الاعتـدال الذى يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضدّ عدم الاعتدال الذى ينزعه منا . أما الملكة التى هى

– الباب الأوّل – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١

§ ١ – الجفاء الذى يسقط بنا – يظهر أن هذا الجفاء ربمـا كان داخلا فى عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آخر افراط فيه .

– الى مستوى البهائم – اضطررت الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

– الذى يكفل لنا ضبط ... – اضطررت أيضا الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

ضدّ الجفاء البهيمي فأليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقدسية. وتلك هي على التحقيق فكرة "هوميروس" في إحدى قصائده إذ يمثل "فريام" يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بابن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يَرْقون الى صف الآلهة بفضيلةٍ معجزةٍ، يكون ذلك بداهة باستعداد خُلُق من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البهيمي الذي تكلمنا عليه. ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمة كما أنهما لا يتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فان الجفاء البهيمي هو أيضا شيء مخالف جدّا للرذيلة نفسها . § ٢ — لا شك في أنه من النادر أن تجـد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذي يؤثره الأسبرتيون إذ يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسي" . لكن الرجل البهيمي الوحشي المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادَف الا عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمي أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات . وقد يخصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدّى الحدود .

§ ٣ — وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشئوم . ولقد

— فضيلة فوق انسانية — يظهر أن في هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة . راجع هوميروس الالياذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

— البهيمة ... بالله — راجع الفكرة المماثلة لهذه في السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— التعبير الذي يؤثره الأسبرتيون — يذكر أفلاطون هذا التعبير في "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان.

§ ٣ — سوف — في هذا الكتاب عينه ب ٥

سبق بنــا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتــدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذى يذلل الشهوات والثبات الذى به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين، لأنه لا ينبغى الاعتقاد بأن كل واحد من هــذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتبه تمــاما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ — وفى هذا يلزم أن يكون العمل كما فى سائر البحوث الأخرى بأن يبتدأ بتقرير الأحداث كما تشاهَد، ثم بعــد وضع المسائل التى تثيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسلمة على العموم فى أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّت النقط الصعبة حقيقة ولم يبق بعدُ إلا النقط المسلم بها عند جميع الناس، أمكن اعتبار الموضوع واضحا على قدر الكفاية .

§ ٥ — على هــذا فمن المسلم أن الاعتدال الذى يضبط النفس، والثبات الذى يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقان بالاحترام ؛ وعدم الاعتدال، والرخاوة على ضــدّ ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعنــد جميع الناس أيضا أن الانسان المعتدل الذى يضبط نفسه هو فى آن واحد الانسان المستمسك دائما بالعقل ، فى حين أن عديم الاعتدال هو أيضا الانسان الذى يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتــدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

— سبق بنا — فى مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ — كما فى سائر البحوث الأخرى — هذا هو النهج العام لأرسطو .

— الأحداث كما تشاهد — أو ربمــا كان بعبارة أخرى "كما يحكم عليها العوام" .

§ ٥ — الذى يضبط نفسه ... — يعرف كيف يثبت على احتمال — تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى مطاوعتها بفضل العقل . و إن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى الرأى، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فان آخرين ليسوا من هـذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال، وأحيانا يسلّم بانه من الممكن أن أناسا مدبرين أكياسا حذقة يخلون بين أنفسهم و بين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديمى الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرههم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

– ينقطع الوفاق فى الرأى – هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .

– بعض المغايرة – ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فانه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر و يقاوم بقدر ما يستطيع .

§ ٦ – أما التدبير – مسئلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

البـاب الثـانى

إيضاح عدم الاعتدال — يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك — تفنيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل — ردود على هـذه النظرية — فروق متنوعة بين الاعتـدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال — "ينوفوتيم سوفوكل" . أخطار السفاسط — فى عدم الاعتدال المطلق والعام — خاتمة المسائل الاولية فى عدم الاعتدال .

---

§ ١ — المسئلة الأولى التى يمكن وضعها هنا هى معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حتى أنه قد يقترر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالمـا حقا ما يفعل ، لأنه "كما كان يعتقد سقراط" يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويجره الى درك هو أولى بأخس عبـد . ولقد كان سقراط ينقض على الاطلاق ذلك الرأى القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالمـا غير سبيل الخير الذى يعلمه ولا يحيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ — هـذا الرأى مضادّ صريح التضادّ لكل الأفعال التى تحدث بين ظهرانينا .

— الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٢

§ ١ — المسئلة الأولى — هـذه فى الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنهـا متعلقة بالعناصر الأخفى ما يكون والألصق ما يكون بالطبع الانسانى .

— سقراط — هذى احدى النظريات العادية — والخطيرة فى أفلاطون . يعود اليها عشرين كرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لهـا الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائى ص ١٩٩ و "طياوس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ — مضاد صريح التضاد — الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك فى أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تنسب الا الى الجهل ولكن فى أكثر الحالات الرجل الذى يترك نفسـه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هى نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاوَل إيضاح هـذا النمط الخاص للجهل الذى يقال عنه هنا ، لأن من البديهى أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التى يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ — من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط و بعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط "نعم إنه لا يوجد فى الانسان شيء أقوى من العلم" . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضـدّ ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستهو يه اللذات التى تتسلط عليـه لا يكون فى الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأى المجرّد . § ٤ — لكن اذا صح كما يقال أنه الرأى لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا فى التردّد وفى حيرات الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التى تنازعه ، فى حين أنه لا يسمح بالرأفة فى سوء الخلق ولا فى أى أمر من الأمور التى هى فى الواقع حقيقة باللوم . § ٥ — وإنما التدبير هو الذى يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذى يشعر به نحو الطبع الانسانى . انه يظنه غير أهل للسقوط متى عرف ما الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سيلى فى آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ — ومن الناس — من الصعب أن نعين بالضبط أى الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى "اكسينوقراط" أو "اسبيز يب" .

— الرأى المجرّد — هذا فى الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ — يجب أن يغفر — يجد أرسطو أن التعديل الذى أدخل على مذهب سقراط يدعو إلى تسامح مبالغ فيه فيما يتعلق بالرذيلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بغاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هــذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكيما يمكن أن يأتى مختارا الأفعال الأشد إثمــا . أزيد على هذا أنه قد وضح فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص فى العــمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عندما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية. § ٦ — وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن ينفعل بالرغبات الشــديدة السيئة التى تصارعه؛ فينتج من هذا أن الانسان الخليق بلقب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتــدل لا يكون حكيما . وبهــذه المثابة لا يجوز فى حق الحكيم أن ينفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فان هذا شرط ضرورى لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعى الذى يمنع من اتباعها سيئ؛ وبالنتيجة يمكن أن يقــال إن الاعتــدال (العفة) ليس محمودا فى جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليســت قبيحة فلا شىء من الجميــل فى قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شىء من القوى فى تذليلها .

§ ٧ — إذا كان الاعتــدال أو ضبط النفس يجعل الانســان يثبت غير مضطرب فى كل رأى يعزمه فى عقله ، فان هــذا الكيف ينقلب قبيحا إذا كان مثلا يجعلنــا

---

§ ٥ — حكيما وعديم الاعتدال — "حكيما" يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل فى اللحظة عينها التى هو فيها عديم الاعتدال .

— قد وضح فيما سبق — راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ — الخليق بلقب الحكيم — اعتراض وبمــا كان دقيقا والغرض منــه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ — إذا كان الاعتدال — هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائما عن عزيمتنا التى عزمناها فيتفق أحيانا أن يكون عدم الاعتدال محمودا . مثال ذلك مركز "نيوفتوليم" فى "فيلو قليط سوفكل" وانه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذى ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألما شديدا . § ٨ — أكثر من هذا أن التدليل السفسطائى متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك فى عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا فى إثباتها . غير أن التدليل الذى يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائمه ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذى قدموه له . § ٩ — فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجا بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكى أوضح ذلك أقول : إن عديم الاعتدال الذى قد أعمته الرذيلة التى تتسلط عليه يفعل ضدّ ما يفكر تماما . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة فى الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغى له إتيانها فانه فى الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ — ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذى يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذى يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

– مركز "نيوفتوليم" – راجع "فيلوقليط لسوفوكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديدو .

§ ٨ – التدليل السفسطائى – هذه الفكرة لا تتصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذى يجريه السفسطائى لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستنير به .

§ ٩ – سوء التفكير ... فضيلة – لأن عديم الاعتدال يعد معذورا بسوء التفكير الذى هو وحده سبب ضلالته .

– الحسنة فى الواقع قبيحة – هذا نوع من سوء التفكير يجر الى حسن الفعل باتقاء ما يظن سوءا .

§ ١٠ – الانسان الذى يعمل تبعا لاعتقاده – هذا الاعتراض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يحث عن اللذة تبعا لتفكير بل بمجرّد تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأوّل أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : " إذا كنت تفهق بالماء ففيم تشرب أيضا ؟ "فان كان قد فعل تبعا لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضدّ ما كان ينبغى . § ١١ — وآخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغى أن يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يعمل السوء عالما به يكون خيرا من الذى يعمله بمحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصيره غير أهل للغفرة فى نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — مايجب تركه فى ناحية — وعلى ذلك فأرسطو يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جديرة بأن تناقش . ولا شك فى أن السبب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا تؤدّى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

البـاب الثـالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبديهية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالما بها — إيضاح الخطأ الذى يقع فيه عديم الاعتدال — يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئيـة التي فيها يفعل و يطبقها عليها — قياس الفعل — عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلى — التزكية النهائية لنظريات سقراط الذى يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

---

§ ١ — النقطة الأولى التي يلزم ايضاحها هي البحث فيما اذا كان عديم الاعتدال يعلم أو لا يعلم ما ذا يفعل . واذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم تقرّر بالنسبة لأى شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلا وعديم الاعتدال، أعنى أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة والى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات و بعض آلام معينة ؟ هل الاعتدال الذى يذلل الشهوات والحزم الذى يألم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيئان مختلفان؟ والى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماما تتعلق أيضا بالموضوع الذى ندرسه هنا .

§ ٢ — ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما اذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلق الذى لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث — في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى اوديم ك ٦ ب ٣

§ ١ — النقطة الأولى التي يلزم إيضاحها — هذا موضوع هذا الباب .

— ثم — في الباب الرابع .

— الاعتدال ... والحزم — راجع ما سيأتي في الباب الخامس والتاسع .

— من قبيلها تماما — مسئلة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلق الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما ذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكونه مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتحد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما. فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضدّ ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذه التى تعرض له .
§ ٣ — على أنه لا يهمّ فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرّد الرأى، فان الرأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرّد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك و يعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ — فاذا ادّعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ — لهذين السببين مجتمعين — أى بالأفعال و بالنية .

— وسنرى فيما يلى — فى الباب الرابع وما يليه .

— الفاجر هو فى الواقع — هناك فرق بين الفاجر و بين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكافح نفسه فى حين أن الآخر يتركها الى شهوتها بطمأنينة وترو .

§ ٣ — مجرد الرأى — راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

ميلا لأن يفعل ضدّ فكرته الخاصة فربمـا ينتج منه أنه لا فرق بعدُ بين العلم و بين الرأى ما دام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علما أكيدا كما يثبته قدر الكفاية مثل "هِرَقْليط". § ٥ — ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هـذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء. فليس إذن سواء من يأتى الخطيئة عالما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها. ومن يأتى الخطيئة عالمـا بها نفس ذلك العلم وهو يرى فى الحال الخطيئة التى يرتكبها. فان الخطيئة فى هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون فى حين أنها ليس لهـا هذه الخطورة حينما لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ — ذلك بأن القضايا والمقدّمات التى تعين أفعالنا هى على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضدّ ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامّة ولكنه ينسى القضية الخاصة، وما الأفعال التى نأتيها فى الحياة إلا أحوال خاصة دائما. ولقد يمكن حتى فى العامّ نفسه أن تميز فروق: فتارة يختص بالشخص، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص. ولنتخذ مثلا هذه القضية العامّة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ — مثل "هرقليط" — يعنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكما كهذا على هرقليط الذى كان يجعل لمجرد الرأى قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ — ولكن العلم ... معنيين مختلفين — هذا هو الفرق ما بين القوّة و بين الفعل .

§ ٦ — القضايا والمقدّمات — راجع ماسبق ك ٦ ب ١٠ آخر ف ١٠

— بدلا من الشخص — زدت هذه الكلمات .

يابس . وإذن ...» لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلانى هو غذاء جافا، أو إذا عُلم يمكن فى الحال الراهنة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلْف فى حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه فى حالة أخرى أن يكون اعتقاده سخافة بليغة .

§ ٧ — يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التى جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التى فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك فى النوم أو فى الجنون أو فى السكر. أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبيّنٌ أنه يلزم الاعتراف بأن عديمى الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون فى هذه الحالة . § ٨ — وإن إجراء الأقيسة التى يهدى إليها العلم الصحيح ليس فى هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

— وإذن — لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشىء الذى يتكلم عنه .

§ ٧ — على حسب الحالة التى فيها الانسان — ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لايضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

فى غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا و يروى لك من شعر "أنفيد قل" حالُه فى ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم فى بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التى يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكى ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله فى نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمى الاعتدال يخوضون فى علم الأخلاق فى هذه الظروف كما يلقى الممثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهاك إيضاحها : فى الفكر الذى يحمل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذى يكشفها لنا، فمتى تكونت فى الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقرّ النتيجة التى تنتج منها . وفى الأحوال التى فيها يوجد محل لتحصيل شىء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولنضف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشىء الخاص والجزئى هو حلو" فبالضرورة

---

§ ٨ — شعر "أنفيدقل" — قد يكون من الصعب بيان العلة التى جعلت أرسطو يؤثر هنا إيراد اسم "أنفيدقل" دون سواه . فربما كانوا يحفّظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمى الاعتدال لهم حضور ذهنهم كله، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أنفيدقل . وفى كتاب "التنفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتى يروى أرسطو من شعر أنفيدقل خمسة وعشرين بيتا تبرر هذه الشهرة .

— حال هؤلاء التلاميذ ... الممثلون — أى مع أنهم ليس فى نفوسهم أى أثر مما يصنعون .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا إيجاد — يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يزد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش فى عبارة المتن . لأن الايضاحات الآتية كان من الضرورى ايرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

— علة طبيعية — يظهر أنه كان الأولى به أن يقول "منطقية" .

— قضية فريدة — هذه هى النتيجة التى تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتـة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ — ولنفرض على ضدّ ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية : أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلو. فاذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبـة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الانسان عديم الاعتدال لا أن الحكم هو فى ذاته ضـدّ للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضدّ الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضدّه . § ١١ — وإن ما يصير البهائم غير عديمى الاعتـدال بالمعنى الخاص إنمـا هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهر الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهل عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفســه يعود الى العلم ؟ إن الايضاح الذى يعطَى ههنا هو بعينه الذى

— ما دام أنه استنتجها — وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ — ولنفرض على ضدّ ذلك — لاشك فى أن هـذه الفروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة الغور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ — إنمـا هو أنها ليس لها الادراك العام — كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتتجه اليها بغريزة عمياء .

§ — ١٢ كيف يتلاشى جهل ... — استطراد يقطع سلسلة المعانى .

— بعد ان فقد ضبط نفسه — قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن تفهمها .

يقال فى الانسان السكران وفى النائم . ونظرا الى أنه لا شىء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم فى هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ — لما كانت القضية الأخيرة هى الحكم الوارد على الشىء الحساس وكان هو المسيطر فى الواقع على أعمالنا ، كان من اللازم أن يكون هذا الذى وقع فى افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هـذه القضية و إما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيق بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذى يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل" . وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدّى الى العلم كما يؤدى اليه الحد الكلى . § ١٤ — وتحق اذن الظاهرة التى دل عليها سقراط فى بحوثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا فى النفس العلم الذى يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهـذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذى يأتى من طريق الحساسية هو وحده الذى تتغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ — هذا ما كنا نريد أن نقوله فى مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أو لا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئة .

---

§ ١٣ — لما كانت القضية الأخيرة — عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطق لعدم الاعتدال الذى بدأه آنفا .

§ ١٤ — العلم الذى يأتى من طريق الحساسية — أى القضية الجزئية الخاصة بالشىء الجزئى الذى تعرفنا إياه الحساسية .

— الذى تتغلب عليه الشهوة — أو الذى تتبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشبع كما تهوى .

البـاب الرابع

ما ذا ينبغى أن يعنى بعـدم الاعتدال مأخوذا على إطلاقه ؟ — الأنواع المختلفـة للذات والآلام — اللذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن — اللذات الارادية — عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص باللذات الجثمانية — التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التى ليست كذلك — فى رغبات هذا النوع الأوّل الافراط وحده هو المذموم — "نيوبى" و "ساطيروس" — عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ — أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن كل أولئك الذين هم كذلك لايكونونهم دائما بصورة نسبية وخصوصية؟ واذا أمكن أن يكون الانسان عديم الاعتـدال مطلقا فمـا هى الأشياء التى عليهـا ينطبق عدم الاعتدال على هذا المعنى؟ تلك هى المسائل التى يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدّمة .

بديًّا من الواضح أنه انمـا فى اللذات وفى الآلام يكون المرء معتدلا وحازما أو عديم الاعتـدال وضعيفا . § ٢ — غير أن من بين الأشـياء التى تلذنا بعضها ضرورية والأخرى مباحة جدّا لرغباتنـا ولكن يمكن أن يُتمشى بها الى الافراط . فاللـذات الضرورية هى لذات الجسم، وانى أطلق هذا الاسم على جميع اللذات التى تتعلق بالتغذية ودواعى الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التى يجوز أن يلحقها — كما

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٤

§ ١ — أن يقال بصورة مطلقة — هذه هى إحدى المسائل المبينة آنفا فى آخر الباب الثانى ف ١١

— نسبية وجزئية — أى بالنسبة لبعض اللذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ — بعضها ضرورية — وهى سد حاجاتنا التى هى ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها، وسيفسر ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

— ودواعى الحب — لايمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لاتتولد الا فى سن معينة وتبيد فى سن معينة أخرى . حتى حينما يحسها المرء فانها ليست متسلطة أو ضرورية كالجوع والظمأ .

قلنا — إما إفراط الفجور و إما قصد القناعة . ولذائذ أخرى على ضدّ ذلك ليست من الضرورى فى شيء ولكنها فى ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر فى المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هـذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ — اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتركون نفوسهم لهـذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العـقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين فى أمر المـال أو فى أمر الكسب أو فى أمر الشرف أو فى أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان فى الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . و إن الاسم المشترك الذى يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذى كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر فى الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذى كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هـذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذى يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعـدم الاعتدال هو أنه مذموم دائمـا ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء أكان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم فى عمل جزئى فقط . بيـد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبـار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

---

§ ٣ — لأجل تعيين "انسان" — كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج فى الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أى شك فى هـذه النقطة . راجع الأدب الى اوديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢

— يمكن أن يكون مذموما — فان عديم الاعتدال فى أمر النقود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال فى أمر الشرف يسمى طماعا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذى فى هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفرّ بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع وللحار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذى يطلب احساسات اللمس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحرّ بل ضدّ اختياره وضدّ قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شىء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال فى أشياء خاصة بأعيانها : فى أمر الغضب مثلا، بل يكتفى بأن يقال فى حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل. § ٥ — ولئن أمكن أن يشك فى هذا لكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن فى التمتع البدنى يتحقق معنى الرخاوة الذى لا ينطبق على أى شىء آخر من أنواع التمتع التى جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم فى صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم فى هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وان كان لهم ارتباط بالاشياء نفسها فان روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قرر أرسطو أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللمس .

§ ٥ — معنى الرخاوة — مقابل لمعنى الحزم الذى يستطيع أن يقاوم بثبات وبلا شكوى .

— والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

— فى هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفر من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا منقادا لثورة أشد الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جموحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجاتنا ؟ .

§ ٦ — على هذا ففى الرغبات التى تحركنا واللذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها، فان بعضها هى بجنسها أشياء جميلة وممدوحة ما دام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبعها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قررناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل اليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخّرون لرغباتهم العمياء يجدّون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغى حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو والديهم . تلك هى مع ذلك

§ ٦ — التقسيم الذى قررناه فيما سبق — فى هذا الباب عينه ف ٢

— بأولادهم أو والديهم — ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيو بى" وقد بلغ به الأمر الى حدّ محاربة الآلهـة ، أو كما لو أحب الانسان أباه " كساطيروس " الملقب " فيلاباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام . فى الحق ليس فى هذه الشهوات شيء من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته و بطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها .

§ ٧ — كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتـدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفـة ، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتقى فقط ، بل هو وراء ذلك من قبيـل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار . غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبـه بها يُعنى بأن يزاد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتـدال الذى هو معنىّ بالكلام . ذلك كما يقال "طبيب ردىء وممثـل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة . وكما أنه

– "ساطيروس" – لا يُعرف هذا الرجل بغير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو . فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه . وقال آخرون أنه مجّد ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبـد الله . وهـذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف ساطيروس .

– أكرر – راجع ما سبق قبل بعض أسطر .

§ ٧ – مجردا – بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشيء الذى ينحصر فيه عدم الاعتدال .

– فى هذه الأحوال المختلفة – حالة ساطيروس وحالة الطماع وحالة البخيل ... الخ .

فى الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس فى ذينكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتكلم فى الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشـياء بعينها التى تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنمـا هو بطريق المشابهـة والمحاق أننا نقول عدم الاعتـدال ونحن نعنى الغضب، فينبغى إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال فى الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال فى أمر المجد وفى الكسب .

– فى الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما – حالة "نيوبى" و"ساطيروس" اللذين كان الكلام بصددهما فى الفقرة السابقة .

الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة – الأذواق البهيمية والسبعية – أمثلة مختلفة – الأذواق الشاذة والمريضة – لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال – عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ – توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضَى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا للأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ – أعني تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنتزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف " بونت " الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأ كل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشرى . وآخرون

– الباب الخامس – في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٥

§ ١ – كما قلت فيما سبق – في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .

– هذه التشوهات الطبيعية – ليست عبارة النص على هذا الضبط .

§ ٢ – تلك المرأة الفظيعة – المفسرون يسمونها " هامى " وكانت فيما يظهر والدة جنّت من ألم فقد أولادها .

– بعضهم اللحم النيء – هذا ذوق كريه ولكن ليس محلا للوم .

– وبعضهم اللحم البشرى – يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقــدمون أولادهم على موائد المآدب المخيفة التى كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التى تروى أيضا عن "فالاريس" § — ٣ تلك أذواق سبعية لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لاتكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذى بعد أن قدّم أمه قربانا للآلهة التهمها . أوكهذا الرقيق الذى أكل قلب رفيقه فى الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضية أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثــلا قطع المرء شــعره أو قرض أظافره أو أكل الفحم وسفّ التراب أو تحظّى الذكران . هــذه الأذواق المشوهة هى تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

— يقدّمون أولادهم ... على التناوب — قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تييست" و"أترى"

— التى تروى أيضا عن فالاريس — يمكن مراجعة هذه الحكاية فى "پوليب" التاريخ العام ك٧ ب ٢٥ القطعة الأولى . و يظهر أن عجل النحاس الذى يحرق هــذا الطاغية فيه فرائسه قدنقل من "أغريجنت" الى " قرطاجة " . وكان الناس يرونه حتى زمن پوليب . ويظن هــذا المؤرّخ الخطير صحة هذه الحكاية العامية الى حدّ أنه يلوم "طياوس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، و يظهر أن أرسطو يثبت هذا فى آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية المأثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ — هذا الرجل — يقول بعض المفسرين ، ولا أدرى بأى سند ، إن المقصود هو "اكزركزيس"

— قطع المرء شعره — ليأ كله . وهــذا المثل قد ذكر فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أُتمت روايته على النحو الذى أذكره هنا . و إن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغى حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هــذا يمكن أن يكون إفراطا فى الألم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التى رواها أرسطو .

— أكل الفحم وسف التراب — قد لاحظ " فِتُوريو " فى تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولع عادية عند البنات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهن يعانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن .

— أو تحظّى الذكران — يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء فى صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولع التى يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ — متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فان من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسمّوا عديمي الاعتدال في الواقع، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتروجن الرجال بل يتركن الرجال يتروجونهن. ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضيّة على أثر عادة طويلة . § ٥ — ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي بمعزل عن الرذائل بمعناها الخاص، كما أن الافتراس السبعي بمعزل عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكوما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الاطلاق، بل ليس الا مناسبة ما قد بيناها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذى يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الاطلاق. ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطل والجبن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقي . § ٦ — فان انسانا قد ركّبه الطبعُ بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبنا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القطط خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بحواسهم، فهم

§ ٤ — عديمي الاعتدال في الواقع — فان لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبارة اللوم يجب أن تكون أشدّ مما هي .

— كما أنه لا يمكن أن يلام النساء — يظهر أن في هذا كثيرا من الرفق فان النساء يتبعن الطبع وأما الآخرون فانهم يعقّونه ويسقطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقسى .

§ ٥ — مناسبة ما — جعلت أرسطو نفسه ينجرّ الى الكلام عن هذه الرذائل الكريهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذى ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

— أن يسمى ... عديم الاعتدال — ربما لا تكون هذه العبارة من الشدّة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

فى الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة فى البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا فى هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون، أولئك هم مرضى فى الحقيقة .

§ ٧ — وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون مسخرا لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح فى نفسه هذه الرغبات الفظيعة التى كانت تدفعه الى افتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضدّ الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التى يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ — حينئذ كما أن فساد الخلق فى الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمى و إما مرضى من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمى وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشى عند الناس .

§ ٩ — و بالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التى عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة، وأنه اذا كان يستعمل أيضا فى الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر بمجرد الاستعارة لا على وجه الاطلاق .

---

§ ٦ — كبعض الأجناس المتوحشة — والى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين فى مراتب الانسانية وعلى الخصوص فى أفريقية وفى الاقيانوسية .

§ ٧ — كان يمكن "فالاريس" — راجع فيما سبق فى هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ — عدم الاعتدال هو تارة بهيمى — يظهر أن هذه الفكرة ليست هى التى كانت تنتظر منطقيا : ولو قيل " إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا و إما اضافيا " لكان ذلك هو المتمم للمعانى السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلى .

§ ٩ — فى الأشياء المغايرة لتلك — الطمع والبخل والغضب الخ الخ .

البـاب السادس

عدم الاعتـدال فى أمر الغضب أقل إثمـا من عدم اعتـدال الرغبات. — الرغبـة لا عاقل لهـا أيضا كالغضب — أمثـلة مختلفة — ثلاث صنوف من اللذات المختلفـة — إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرذيلة .

§ ١ — لنبين أيضا أن آستسلام الانسان لعدم آعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفى رأيى أن الغضب الذى يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنمـا هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع فى غيرتهم يجرون قبـل أن يسمعوا ما يقـال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذى ينفذونه ، وكالكلاب التى قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لمجرّد أنها سمعت حسّا . § ٢ — هذا هو ما يفعل القلب الذى باستسلامه لحدّته وثورانه الطبيعى وبمجرّد أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذى يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصوّر أن هناك إهانة فسرعان ما يستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدوّ و يحتدّ ويهجم فى الحال . أما الرغبة فيكفى أن العقل أو الحساسية تقول لهـا إن الشيء الفلانى لذيذ حتى تثب فى الحال الى الاستمتاع . ٣ — اذن فالغضب ما زال يطيع العقل الى حدّ محدود . والرغبة

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٦

§ ١ — كهؤلاء الخدم — هذا التمثيل وارد فى الأدب الكبير بتوسع .

— وكالكلاب — تشبيه ربمـا لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يعذر الغضب .

§ ٢ — أما الرغبة — فانهـا لا تسمع العقل فى كثير ولا قليل بل هي أشدّ عماية من القلب ومن الغضب .

فلاتطيعه فى شيء فهى إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال فى أمر الغضب يستسلم لقياد العـقل الى نقطة ما ، فى حين أن الآخر الذى لا يعرف أن يقمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولايخضع للعقل فى شيء . § ٤ — ومع ذلك فان الانسان هو دائما معذور أكثر فى أتباع حركاته الطبيعية ما دام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك فى مطاوعة هذه الشهوات التى يشترك فى أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوادره فيـه من الطبيعى أكثر من جماح هذه الرغبات الذى لايدفعنا إلا إلى الافراطات والتى لاتقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذى يظن نفسه معـذورا فى أنه ضرب أباه قائلا : " إن أبى كان يضرب أباه و إن أباه كان يضرب أيضا جدّنا ، وهـذا الطفل مشيرا الى ولده سيضربنى فى دوره حينما يكبر لأن هـذا عندنا عادة عائلية " . و يمكن أيضا ذكر ذلك التعيس الذى كان يقول لابنه الذى يجرّه على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يجرّ أباه إلا الى هذا الحدّ .

---

§ ٣ — فهى إذن مخزية أكثر — إن الرغبـة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا إلا مطاوعتها أو مقاومتها .

— عديم الاعتدال فى أمر الغضب — أضطررت للمحافظة على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعانى بقدر ما يمكن .

§ ٤ — حركاته الطبيعية — إن الرغبات هى أدخل فى باب الطبيعية من الغضب . وبهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن بر ياضة النفس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التى لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففى الحق أن الغضب والفجور ليسا فى الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغى قد طاوع رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ — يمكن أن يزاد أن أكبر الناس إثمـا هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحبائلهم . فان الرجل الثائر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هى على الضد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

" الغادرة سيفريس التى تعرف ان تقيم سدى الحيلة " .

أو مثل هذه المِنْطقة التى يتكلم عنها هوميروس

" ... ... هذا الطلسم الإلهى ... ... " .

" أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم " .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثمـا وأشدّ خزيا من عدم الاعتدال فى الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والرذيلة على المعنى الخـاص . § ٦ — أربى على ذلك أن لا يألم الانسانُ أن يهين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فانمـا يفعل بألم حاد . فى حين أن الذى يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التى يغضب منها الانسان بحق هى أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتـدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة فى الغضب .

---

§ ٥ — الخائنة "سيفريس" — ينسب المفسرون هذا البيت الى "هوميروس" ولكن لا يوجد فيا بقى منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هى بعينها موجودة فى نشيد "سوفو" الى الزهرة .

— التى يتكلم عنها هوميروس — الالياذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .

— عدم الاعتدال المطلق — هذه قسوة فى حق الرغبة التى هى طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة للقاومة .

§ ٦ — لا إهانة فى الغضب — لأن أرسطو يفترض دائمـا أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ — نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليـه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ — هذه النقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شدّتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثةُ ليست إلا أثر عاهات أو نتيجة المرض . وان معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الاشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تمـاما لآخر فى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا كحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ — ومع ذلك فان البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أفظع فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبث فى البهيمة كما خبث فى الانسان الرذيل لأن البهيمة لا تملك منه شيئا . مثل هـذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حىّ بكائن حىّ لمعرفة أى الاثنين

---

§ ٧ — نستنتج ... ... الجثمانية المحضة — يظهر أن المناقشة هنا قد انتهت وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سيتبع يتعلق بما قيل آنفا فى الباب الخامس . و ربمـا كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ — كما قيل فى بداية — راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

— لا اختيار حر ولا فكر — هذا ما تحققه المشاهدة المجرّدة على رغم السفسطات كلها التى أثارتها هذه المسئلة .

— تقريبا كحكم المجانين — مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه و بين الحيوانات ،

أرذل، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذى يفسده الآخر. وهذا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضا إن هـذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والانسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

---

§ ٩ – الظلم والإنسان الظالم – لا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول إن الظلم هو دائما وبالضرورة جائر فى حين أن الانسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور - على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا .

– من الشر أكثر من حيوان مفترس – راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجمتى الطبعة الثانية .

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشره – الخلق الخاص بالشره – حده – شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار – حد الرخاوة – عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة – الفرق بين هذين السببين .

§ ١ – أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس اللمس والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فان شأنها يختلف باختلاف الأشخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة الناس الآخرون، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس . وحينئذ فالانسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبورا . إن الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وان كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا .

§ ٢ – قلنا انه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الافراطات

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٧

§ ١ – فيما سبق – راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

– ان يسقط المرء من الصدمات – كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد العموميات التي تنطبق على أكثر الناس فان العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

– وان كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا – الملاحظة محكمة ما دامت محصورة في هذه الحدود .

§ ٣ – قلنا – راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كلتيهما ليستا ضروريتين و يمكن أن يقال فيها ما قيل فى الرغبات والالام التى يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات فى اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يغشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقه و بالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضدّ ذلك الانسان الذى يحبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذاك ، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قيما فهو الحكيم والقنوع . و يمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفرّ من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقاءها بمحض رويته .

§ ٣ — من هؤلاء الذين يعملون فى هـذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميِّز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذى ينقِّب عنهـا ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتى عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدّا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشـدّ ذنبا ممن يضرب وهو فى ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

— الفاجر والمتحلل الأخلاق — وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعته لشهوته يحاربها أيضا و يمكنه أن يتغلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ — بلا إرادة مدبرة — أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضدّ ذلك الفجار فانهم يعلمون حق العلم ماذا يفعلون و يبيتون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسـطو يقرر طائفتين من عديمى الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .

فيه ثائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفى هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بيناهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نبهنا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والخائر . إن الحزم يحصر فى المقاومة والاعتدال يحصر فى ضبط الشهوات ولكن لا بدّ من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخر بين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوم ويحتمل. § ٥ — فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلا فلان يترك رداءه مجرجرا حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى لحاله مهما اتخذ شبها من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أرذل — لأن رغباته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

— التى نبهنا عنها — فى هذا الباب عينه وفى هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . "وعدم الاعتدال" ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأوّل . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو آنفا هما رذيلتان لاتدبر فيهما وبالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائما بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهوا من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقه وربما لا يدرك ماهى عليه من الإحكام فى اللغة الفرنسية كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ — لأن يرثى لحاله — من حيث هو مريض. على أن المثل الذى اتخذه أرسطو ليس ، فيما يظهر ، موضحا للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزمته إما الاستمتاعات المفرطة و إما الآلام الحادّة، بل على ضدّ ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلُقليط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسيون" في "ألو بى قرسنيوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفئا لاستمرار الجهاد كان غير معذور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالنساء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . § ٧ — إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطالة مادام

---

§ ٦ — "فيلقليط ثيودقت" — كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فازيليس في فنفيليا وكان صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفاءته ويستشهد به عدّة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريقي إن فيلقليط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا فاقطعوا يدي .

— سرسيون في "الو بى قرسينوس" — يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما آثيني والآخر من أغريجنت في صقلية . ولا يدرى إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" في مأساة "قرسينوس" لما اطلع على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يغضب إذا هي أطلعته على جلية الخبر . ولكنه لما علم منها ماجرى اشتدّ به الحزن حتى قتل نفسه .

— أكسينوفنت — لا يُعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى اكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

— شأن الملوك السيتيين — الناس على غير هذا الرأى فانهم يمثلون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة تعسف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريق هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة ، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ — على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : الثائرة والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزمهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم . وآخرون لا تجترهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا ، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابلين للدغدغة بملامسة رفقائهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم و يتوقعونها فيأخذون حذرهم و يوقظون عقلهم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فان الناس الحديدين السوداو يين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هـذا النوع من عدم الاعتـدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدّة طبعهم والآخرون بشدّة إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوّرهم وانفعالاتهم .

---

§ ٨ — لأنهم لم يتدبروا — يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائما بتدبر و بحاج نفسي . ور بما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر .

— السوداو يين — في الأدب الكبير حيث توجد هـذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسوداو يين . إنه لا يعذرهم بل يراهم أغلظ إثما من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور — عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه و إنه متقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة فى إتيان الشر — صورة عديم الاعتدال .

§ ١ — الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوخز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يندم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذى وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفى والآخر يمكن أن يُشفى من رذيلته . فان الدعارة التى تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أعنى الأمراض التى لا تشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبّه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ — من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدّة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الأخيرون هم فى الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هى مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٨

§ ١ — كما قلت آنفا — ب ٧ ف ٢

— أحدهما لا يشفى — وهو الفاجر .

— والآخر يمكن أن يشفى — وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ — هؤلاء الأخيرون هم فى الواقع — أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه.

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون فى لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ — يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . فى الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هى على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فان عدم الاعتدال والدعارة لها نتائج متشابهة تمام التشابه فى العمل . تلك هى كلمة "ديمودوقوس" فى حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديمو الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ — خلق أحدهما هكذا يتتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، فى حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقى وتلك تنميه وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذى يحمل على الفعل هو الغرض النهائى الذى يبتغى كما أن فى الرياضيات المبادئ هى الفروض التى سلم بها بادئ بدء . فليس الدليل فى هذه الحالة الأخيرة هو الذى يعلمنا

— يسكرون فى لحظة — تشبيه محكم .

§ ٣ — الدعارة — وهى ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

— ديمودوقوس — هو شخص معروف قليلا قد بقى من آثاره بعض قطع فى ديوان الشعراء .

§ ٤ — أحدهما — عديم الاعتدال .

— والآخر — الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذى يعلمنا إياها فى سلوك الحياة بل إنما هى الفضيلة، سواء أكان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هى التى تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا . فالذى يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذى يأتى الضدّ تماما. § ٥ — من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقـل القيم . تحكمه الشهوة الى حدّ أنه لا يتبع بعدُ فى الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنهـا لا تتسلط عليه تسلطا يعميه الى حدّ أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التى تجتـذبه . هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذى هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الاطلاق لأن أنفس ما فى الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيـه . أما الآخر فليس الأمر فيه مجرّد عماية جلبتها الشهوة بل انما هو نهج من الفسوق مسلوك.

يمكن إذن بنـاء على ما تقدّم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقى لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تمـاما .

---

§ ٥ — من الناس من يستطيع — ربما كان المتن يلح كثيرا فى مسئلة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثا بعد كل ما تقدّم .

البـاب التاسع

الانسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم – للعناد بعض علاقات بضبط النفس – الأسباب العادية للعناد – فى تغيير الرأى – يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأى مسببا على أسباب ممدوحة – مثال "نيوفتوليم" – الاعتدال يوجد بين الجمود (عدم الحساسية) الذى يصدّ اللذات الأكثر ما يكون إباحة و بين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس – علاقات الاعتدال بالقناعة – الفروق بينهما .

---

§ ١ – هاك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هـذا الذى يطيع أى داع كيفما اتفق و يثبت على العزيمة التى اعتزمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذى يطيع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هـذا الذى لا يثبت على العزيمة التى اعتزمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذى اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذى يستمسك بحجة باطلة وبعزيمة ليست هى الحسنى كما قدّمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذى عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح و بالإرادة المستقيمة التى هى وحدها تسـيره ؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذى لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيق والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ – لإيضاح ذلك نقول : متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ف ٩

§ ١ – هاك مسائل أخرى – قد أضفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التى عمد أرسطو الى بحثها فى هذا الكتاب .

– المعتدل الحاكم لنفسه – كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة فى المتن .

– كما قدّمت فيما سبق – فى آخر الباب السابق . المسئلة التى يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يُرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فانما يبتغى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته فى حين أنه لا يبحث عن الأوّل إلا عرضيا و بالواسطة . "جوهريا فى ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وان الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو فى النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما و يحيد عنه الآخر .

§ ٣ — قد يلقى المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كعقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظمى تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذى هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخىّ والمتهوّر بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذى يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه فى الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضدّ لا يرجع الى الصواب لأن العنيدين غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا ينقادون إلا الى الآراء التى تعجبهم . § ٤ — وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأى شخصى والجهلاء وجفاة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التى لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ — ويسمون عنيدين — لم أجد كلمة أضبط من هذه لتحصيل الكلمة التى استعملها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التى يرسمها أرسطو هنا من العنيد هى غاية فى الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائمـا سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوفتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة، ان شئت، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرّد أنه أتى فعـلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شىء مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل ممـا ينبغى وأنه فى هـذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذى يضبط نفسه دائما يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر ممـا يلزم والآخر على الضدّ به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقا يبقى دائما مخلصا للعقـل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفا محمودا فيلزم، على ما يظهر، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين، وكذلك فى الواقع يقدر

---

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعـدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعانى لا تنسق تمـاما وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذى ذكرته آنفا — الذى يدفع الحرمان الى أكثر ممـا ينبغى .

الناس عادة هــذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتــدال وحده يظهر أنه المقابل لعــدم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشــياء لا تسمى فى الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلحاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعــل أيا كان ضدّ العقل بجاذبية اللذات البدنية وهذه هى أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وليس للا خر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضدّ العقل فى حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تجذب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين فى كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليهــا وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليهــا والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات رذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرير جديد لمــا قيل عدة مرات فى كل ما سلف .

البـاب العـاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان – صورة جديدة لعديم الاعتدال – عدم الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة – ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ — لا يمكن أن يكون انسان واحد مدبرا وعديم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو فى آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ — ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغى فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل و يطبق ما يعلم . ولكن عديم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعديم الاعتـدال معا . وان ما يُظهر بعض النـاس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهـة التى أوضحناها فى دراساتنا السالفة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ — كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط و يرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه النبيذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولمـاذا يفعله ومع ذلك فليس كائنا فاسـدا لأن إرادته

– الباب العاشر – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ – مدبرا وعديم الاعتدال – مسئلة نبه عنها فى ب ١ ف ٧

– كما بينا آنفا – ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ – فى دراساتنا السالفة – ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ – كذلك عديم الاعتدال لا يمكن – هذه الصورة الجديدة من عديم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا جديدا غير ما قيل فيما سبق . على أن من بعض التقاطيع مالم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الاطلاق مجرما وظالما مادام أنه لايسعى فى خدعة أحد. وفى الواقع أن من بين عديمى الاعتدال فى المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التى أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردّد معه لايعتزم أى قصد . وفى الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسنّ مَا يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئا على حدّ الكلمة الظريفة التى قالها أَنَكْسَانْدريد .

"كذلك تريد المملكة التى قلما تفكر فى القوانين"

أما الانسان الرذيل حقا فانه على ضدّ ذلك يشبه المملكة التى تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائما على الأفعال المجاوزة للحدود التى يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التى لأكثر الناس فى ضبط شهواتهم، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التى تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمى الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آخر ب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوىّ فى زمرة الطبائع الحادّة .

— لا تطبق منها شيئا — ملاحظة جميلة محكمة .

— أَنَكْسَانْدريد — شاعر فى زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات فى الكتاب الثالث من الخطابة ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الإنسان الرذيل حقا — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يكونوه إلا بالعادة، يبرأون بأسهل من أولئك الذين يكونونه بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب فى أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " ايفينوس " .

« الذوق ياصديق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعا »

§ ٥ — والخلاصة أننا قد وضحنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هى نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

---

§ ٤ — " ايفينوس " — هذا البيت وارد أيضا فى الادب الى أوديم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفى فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان يعد أفلاطون " ايفينوس " فى جملة السفسطائيين . وهو مذكور أيضا فى تقريظ سقراط ص ٦٩ وفى " فيدون " ص ١٩١

§ ٥ — والخلاصة — هذه الخلاصة تشتمل على كل ما قيل فى الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغى أن ينتهى هنا .

البـاب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم — هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ — أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة — فى أنواع اللذة وأسبابها — جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة — الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بخليط من الألم .

---

§ ١ — متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درسا عميقا لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّ الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شىء بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١

§ ١ — متى أريد — هذا موضوع جديد يبتدئ هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على ان أرسطو يدرس أيضا بالتطويل موضوع اللذة ويقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هـذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعا من التقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديدو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الأدب الكبير هو بعينه هنا وان نظرية اللذة تجىء بعد نظرية عدم الاعتدال . وانى لا أقول شيئا عن الأدب الى أويديم الذى يحصل هـذا الكتاب السابع بنصه حرفا بحرف . وان تكرير نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرنش الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هـذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد نقلا من "الأدب الى أويديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضا "كاسوبون" و"شليرماخر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

— علم السياسة — الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

— الفيلسوف السياسى — إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطة بالأخلاقى . راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ — ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والرذيلة هى اللذات والآلام . وهذا بالغ فى الحق الى حدّ أنه فى اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا فى اللغة اليونانية الكلمة التى تدل على السعادة تشتق من الكلمة التى تدل على الفرح .

§ ٣ — من بين الآراء المختلفة فى هذه المادة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا فى ذاتها ولا حتى بالواسطة وان الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضدّ ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هى قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فان اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هى الخير الأعلى .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هى

§ ٢ — قد اعترفنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

— ومن أجل هذا فى اللغة اليونانية — اضطررت الى تفسير عبارة النص حتى يبين فى لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذى يذكره تحكمى وفاسد كالاشتقاقات التى جاء بها أفلاطون فى "كراتيل" . ولقد أصاب "شليرماخر" فى أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٢١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ — رأى يقرر — هذا هو رأى المذهب الكلابى الذى اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

— بعض لذات يمكن أن تكون خيرات — يمكن تعرّف نظرية أفلاطون فى هذه النظرية كما فى النظرية الآتية ، ولا شك فى أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيرانيق الذى أسسه "أرستيب" وفصله بعد ذلك "ابيقور" .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال — هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيقى محض . اللذة مجرّد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة تنمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهى ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل. مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه. ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتقى اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكر والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة كلذات العشق، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شىء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وآخرا فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما يثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرد تولد. تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

– ظاهرة محسوسة — أى تعانيها الكائنات الموصوفة بالحساسية .

– ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

– أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

– وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وآخرا — اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأوّل .

§ ٥ — قد يقال أيضا — زدت هذه الكلمات لأبين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيرا ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بديا نظرا الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إمّا مطلقا وإمّا نسبيا أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التى تنتجها وكذلك الحركة التى تحصلها والأسباب التى تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عددا . فمن اللذات التى يظهر أنها قبيحة بعضها قبيحة مطلقا والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان فى حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هى ليست مقبولة تماما بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا فى الحين الفلانى ولمدّة بعض لحظات قصيرة ولو أنها فى ذاتها لا ينبغى أن تطلب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست فى الحقيقة لذات وليست كذلك إلا فى الظاهر . تلك هى جميع اللذات المصحوبة بألم والتى لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كلذات المرضى مثلا .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أن يميز فى الخير — من جهةٍ — العمل نفسه، فعلُ

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا — يظهر أن أرسطو يتحيز الى اللذة ويدفع عنها الهجمات التى هوجمت بها .

— أقل منها عددا — يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التى ستعدد فيما يلى .

— لذات المرضى — الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الأدوية الأليمة التى تشفى أوجاعهم .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أن يميز — هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن فى الواقع فصل اللذة فى ذاتها عن الاستعداد الذى يجعل الانسان يحسها . فاذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سدّ حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حق أن طبعنا قد أُعيد الى حالته العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضدّ ذلك خالصة ؛ وهى لذات التفكير حيث لا تخالطها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُرّر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعدادٌ وطبعٌ نصفُ متألمَيْن . ومع ذلك فان من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لها . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأملى التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قرّ للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سدّ حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء الأكثر تضادّا مع اللذة، وحينئذ مثلا يذاق بلذةٍ الأشياء الأحمض والأمرّ ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ — وفوق ذلك فليس من الضرورى البتة أن يوجد شىء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقرّرون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأنّ

— ولو أنه قد قرر — هذا ليس موجودا فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير معقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "فليب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلتها لتصحيح المتن تصير الأمر جليا وإن كان ليس عندى سند يخول هذه الاضافة .

— لا يألم أية حاجة — ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه، فيما يظهر، فى أوّل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

— على الأطلاق — يظهر أن هذا يقرّر التصحيح الذى أدخلته على المتن آنفا .

§ ٩ — بهذا المعنى الذى به يقررون — انتقاد جديد لنظرية فيليب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأَولى فعل وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للّذات نفسها . إن الغاية مغايرة فقط فى اللذات التى لا تصلح إلا لتكميل الطبع . § ١٠ — على هذا إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هى تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التى يمكن لحواسنا أن تشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هى فعل كيف مطابق للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . واذا كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد نحسب أن ما يصدر عن شىء من الفعل هو تولد ولكنه شىء آخر .

§ ١١ — ولكن التقرير بأن اللذات قبيحة لأن منها فى الحقيقة ما يمكن أن يسىء الصحة فذلك على الاطلاق كما لو ادُّعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة للصحة هى قبيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك فى أن اللذات والأدوية هى بهذا

— كل اللذات ليست تولدات — تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا اذا كان يذكر على الخصوص لذات معينة .

§ ١٠ — قد أخطأ من يزعم — إنها أيضا نظرية فيليب التى ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التى ذكرتها من فيليب .

— ونتيجة لبعض الظواهر — هذا تفسير للكلمة السابقة . على انى لا أظن أن عبارة "تولد محسوس" التى يستخدمها أرسطو موجودة بالنص فى أفلاطون .

— ولكنه شىء آخر — كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشىء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخراها ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفى الواقع ما دام أن التفكر نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ — اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعِم . وعلى العموم اللذة التى تأتى طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هى التى تضايقها وأما اللذات التى تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس، وهيهات أن تضرنا ، فانها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكر والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ — على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للّذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكة التى تؤهلنا إلى فعل شىء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لجلب اللذة .

---

§ ١١ — أنها تكونه على الحقيقة — هذا الاعتراض صحيح . اذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعاطيه أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شىء قليل فى هذه المسائل . وان اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . ولكن مفهوما أن الأمر على الخصوص بصدد صحة البدن .

§ ١٢ — كما قد زعم — راجع " فيليب " فى النقط التى أشرت اليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ٤ هذا الاعتراض الذى ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التى ينوى تفنيدها والتى هو يفندها فى هذه الفقرة .

— اللذات الغريبة — أو المفرطة ان لم تكن غريبة .

— وهيهات أن تضرنا — قال أرسطو آنفا فى هذا الموطن إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ — الملكة التى تؤهلنا — هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهى أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة ، كل هذه الاعتراضات لهاهنا حل واحد بعينه . يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هى حسنة على العموم وعلى الاطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هـذه الأخيرة على التحقيق هى التى يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هـذه اللذات عينها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعنى أنه يفر دائما من تلك اللذات التى يصحبها ضرورةً الرغبةُ والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يجافى جميع إفراطات هـذه اللذات التى فيها يستسلم الفاجر إلى فجره . الرجل الحكيم والقنوع يتوقى تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التى تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

---

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى – المذكورة فيما سبق فى أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفنيد للنظريات التى قامت ضدّ اللذة هو غامض وقلق كله . فان فيليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجلى بيانا . ولكن على العموم أرسطو يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد فى تفنيد آراء الاغيار . والخلاصة أنه يبين أنه متحيز للذة أكثر مما ينبغى لتلميذ أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

البـاب الثـانى عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير – خطأ "إسبيزيف" – العلاقات بين اللذة والسعادة – أخطار الرغد المفرط – السعادة هى النمو التـام لجميع ملكاتنا والفاعليـة هى ذاتهـا لذة حقيقية .

§ ١ — ومع ذلك فانى أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شر يلزم اجتنابه ، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لايكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا فى بعض الأشياء . وإن ضدّ ما يجب آجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شر إنمـا هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذى كان يعطيه "إسبيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحـدّ الأكبر هو فى آن واحد ضدّ الأصغر وضدّ المساوى فيكون الأمر كذلك فى اللذة التى لها ضدّان الألم ثم ما ليس ألمـا ولا لذة لأنه لاشك فى أن إسبيزيف لايذهب إلى حدّ القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ — ولكن من الممكن جدّا أن توجد لذة ما تكون هى الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

— الباب الثانى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ — من نوع ما — قيـد مفيد جدّ الفائدة مانع مـن اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التى تبعته .

— إسبيزيف — هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

— ضرب من الألم — يظهر أن إسبيزيف قد ذهب إلى هـذا الحدّ . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثر أى ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع فى الطرفين كضدّين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ — لذة ما تكون هى الخير الاعلى — وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هى الخير الأعلى . وذلك مالم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة احدى الفقر التى يُستند اليها فى نسبة هذا الكتاب السابع الى أوديم وقطع نسبه عن أرسطو . راجع الأدب الى أوديم طبعة فرنش ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هى فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شىء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هى بالضبط اللذة و بالتبع فان لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هى اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ — وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هى حياة اللذة و يخلطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هى شىء تام لذلك ترى كيف أن الانسان، ليكون حقيقة سعيدا، فى حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى فى كل ذلك لا يأتى أى عائق يقفه . § ٤ — ولكن الذهاب إلى حد الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك فى الحق، سواء أعُلِم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ — ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ — كل الناس — أى العوام دون العقول المستنيرة حقا والتى لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

— والخيرات الخارجية — يمكن أن تراجع هذه النظرية فى ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .

§ ٤ — ولكن الذهاب إلى حد الزعم — لا يعين ارسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكنى أظنه يشير الى غرغياس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .

— لرأى ليس له أدنى معنى — هذا تفنيد للرواقية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض النـاس التخليط بين السـعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفســه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن نسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقاته مع السعادة.

§ ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والنـاس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

"كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا" .

" لا تكون البتــة مخالفة تمـاما للحق " .

§ ٧ — غير أنه لمـا كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسـنى للكائنات المختلفـة ليستا همـا بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هـذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربمـا أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهـم يطلبونهـا أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربمـا وهم مقودون طبعا بهذه الغريزة الالٰهية التي هي فيهـم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة ممـاثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هـذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

---

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغد — تفريق غاية في الضبط ، وقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : "الخير الكلي" .

— كلا ان كلمة — هذان البيتان هما "لهزيود" الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فرمين ديدو .

§ ٧ — اذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

— بهذه الغريزة الالٰهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التى يتذوقها الناس والتى يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هى اللذات الوحيدة التى تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هى وحدها الموجودة .

§ ٨ — وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذى يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفى الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش فى الألم فى آن واحد؟ و إذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لاتعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سُلّم بأن الأفعال التى يباشرها لاتعطى هى أيضا شيئا من اللذة .

---

§ ٨ — ليسا من الخيرات — فى النظريات التى ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الاطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضد ذلك إن من اللذات ما هى خيرات وهذه اللذات هى التى يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

— فى الألم — ما دام قد افتُرض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .

— اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر — هذا ما كان يلزم أن يقرر بادئ الأمر .

— اذا سلم — فرض غير مقبول مع ذلك .

البـاب الثـالث عشر

في لذات البدن — النظريات الباطلة على هذا الموضوع — لا يلزم إهدار لذات البدن على الاطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية — علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة — في أنها تسلينا في الغالب عن أحزاننا — الشباب — الأمزجة السوداوية — طبع الانسان الذي به حاجة للتغيير — الله وحده في كماله لا يتغير أبدا — الشرير يحب التغيير بلا انقطاع — خاتمة نظرية اللذة .

§ ١ — فيما يتعلق بلذات البدن يلزم لفحص ماهي لُيجاب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد مايُرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البـدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ — ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور ؟ ألم يكن الخير بعدُ هو ضـدّ الشر؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط : أن ماليس خبيثا طيب؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينـة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في الخـير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

— الباب الثالث عشر — في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ — ليجاب على الناس — يمكن الظن بأن الأمر لا يزال بصدد "فيليب أفلاطون" .

§ ٢ — الآلام ... شرور — حق انه اذا أُنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدني ليس شرا . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها الى حد الوضوح .

— اللذات الضرورية — هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية .

— إلا لغاية نقطة معينة — هذا هو الحق .

فى الخيرات البدنية فالرذيلة على هذا الوجه تنحصر بالضبط فى طلب الافراط لافى قصر الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع النـاس بلا آستثناء يجدون لذة ما فى أكل الأغذية وفى شرب الأنبذة وفى مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذى ينبغى . و بالنسبة للألم فالضدّ تماما . فانه لا يُتجنب منـه الافراط فقط بل يُتجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضدّ الافراط فى اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون إفراطات اللذة .

§ ٣ — ولكنه لا يكفى الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ . فان هـذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد فى نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا لـماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك آشتدّ تمسكه بالحق الذى آستكشفه . ذلك هو ما يحملنا على البحث فى كيف يكون أن لذات البدن تظهر أرغب للنفوس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ — السبب الأوّل هو أن خاصة اللذة هى نفى الألم وأنه غالبا فى الألم المفرط يبحث الانسان كوسـيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهى على العموم ليست

– كما يطلب آخرون ... – تفسير لنص المتن الذى هو موجز وغامض .

§ ٣ – يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ – مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيـدا . وإن المسئلة التى يضعها أرسطو فى غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يُرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ – السبب الأوّل – هذا السبب الأوّل مبين بغاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن ليغير الألم المعنوى أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذى يحمل على تعاطيها بحدّة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنيــة تظهر لنا ظهورا أزيد بأنها خير . ولتأثيمها سببان كما قيــل آنفا : الاوّل هو أن أفعال اللذة مفهومةً على هذا الوجه لاتكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كلذات البهيمة أم من العادة كلذات أهل الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائما عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالانسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يذوقونها أن يستردّوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ — وفوق ذلك فان هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لايطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدروا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الانسان بهذا يهيئ لنفسه سلفا أظماء لاتُروى .

— أدوية شــديدة — إذا كان الألم حادا لزم للخلاص منه لذات ليست أقل حدّة . وان الاضطراب الذى تسببه هو دائمـا وخيم .

— كما قيل آنفا — راجع ماسلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

— الأوّل ... الثانى — استطراد تضيع فيه الفكرة الأولى .

— أن يستردوا حالتهم الطبيعية — أى لكشف السوء الذى يضطربون فيــه وليعودوا الى السكينة التى فقدوها .

— فليست طيبة إلا بالواسطة — لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ — وفوق ذلك — يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع على ما يظهر إلا تكريرا . فاذا ظُن أن لذات البدن هى أرغب اللذات لدى الانسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدُر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

— اظماء لا تروى — زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يذوقونها .

فمتى لم يكن لهـذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ فى مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يُذهب بها إلى هـذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحياد هذه التى ليست لا لذة ولا ألما فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبته دراسة الطبع التى يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هى التى تجعله عندنا محتملا . § ٦ — إن نشوء البدن ونمـاءه طوال الشباب يضعنا فى حالة قريبـة من حاله الناس السكارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائما بسبب تركيبهم نفسه حاجة للادوية التى تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائمـا فى هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون فى الغالب فجارا وأرذالا .

§ ٧ — وعلى ضدّ ذلك اللذات التى ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المبهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آخر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك موضحا كما ينبغى .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكرير لمـا قد قيل آنفا فى بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حقة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضدّ ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذى أراد إيضاحه وينتقل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضا أن تكون معتدلة .

وتلك هى لذات فى الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعنى باللذات العرضية تلك التى تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد فى أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذى بقى صحيحا فى تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة فى الحقيقة بطبعها الخاص هى تلك التى تحدث فينا نشاط طبع بقى سليما تماما .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء فى الدنيا يمكن أن يلذ لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذى فينا إن هذا الفعل هو ضدّ الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذى تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ — فاذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عينه يكون دائما بالنسبة له الينبوع الأكمل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس فى الحركة فقط بل هو أيضا فى عدم النقلة وفى عدم الحركة، واللذة هى أشدّ أيضا فى السكون منها فى الحركة . إذا كان التغيير — كما يقول الشاعر — له عند الانسان محاسن مقطوعة النظير فليس

— بطبعها الخاص ... طبع — هذا التكرار هو فى نص المتن .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك — فكرة عميقة وهى نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الانسان وثنائيته .

§ ٩ — فاذا كان يوجد — راجع الكتاب الثانى عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

— كما يقول الشاعر — هو أوريفيد . فى اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أوريفيد هذا مكرر فى الأدب الى اوديم ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يحب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطا ولا صافيا .

§ ١٠ — انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضحنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات وبعضها شرور لم يبق علينا بعدُ إلا أن نتكلم أيضا على الصداقة .

— الشرير يحب التغيير بلا انقطاع — ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة فى الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع فى الشر .

§ ١٠ — أتم هنا ... اللذة — ومع ذلك فان أرسطو سيقيم أيضا مناقشات طويلات لنظرية اللذة . فان الكتاب العاشر مملوء بها تقريبا . راجع أوّل ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظـــرية الصـــداقة

البـاب الأوّل

في الصداقة – مميزاتها العامة – انهـا ضرورية لحياة الانسان – أهميتها للفرد وأهميتها السياسية – الصداقة شريفة كما هي ضرورية – نظريات مختلفة على الصداقة والحب – إيضاحات طبيعية – أوريفيد وهرقليط وأنبيدقل – لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ – بقية كل ما أسلفنا إنمـا هي نظرية الصـداقة لأن الصداقة هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائمـا محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشدّ ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخـيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

– الباب الاول – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١

§ ١ – الصداقة هي ضرب من الفضـيلة – ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرق ولا أحكم من هذا وبهذه المثابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .

– محفوفة بالفضـيلة – سيرى فيما سوف يجيء أن الصداقة الحقة على رأى أرسطو هي المؤسسة على الفضيلة دون سواها .

– إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة – ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل، كما سيرى بعـد، كل دائرة المحبات الانسانية، من ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنساوية للسيو "كينيت" .

فى الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضال الذى يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

§ ٢ — كل الناس على وفاق فى أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذى يمكننا الاعتصام به فى البؤس وفى الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التى تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور، وأخيرا حينما نكون فى كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

"رفيقان مقدامان متى سارا معا"

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ — أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطرى فى قلب الكائن الذى يلد نحو الكائن الذى ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا فى الطيور وفى أكثر الحيوانات التى يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . و إنا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلانتروپ) او أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان فى كل مكان للانسان شخصا

---

§ ٢ — رفيقان مقدامان — هذا قول "ديوميد" متكلما عن نفسه وعن "أوليس" . الالياذة النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ — (فيلانتروپ) أو أصدقاء الناس — فسرت الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأبين المشابهة الاشتقاقية .

— من ساح سياحات كبرى — ينبغى أنه يذكر أن فى زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة كما كانت شاقة .

جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حدّ القول بأن الصداقة هى رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالى ليس عديم الشبه بالصداقة و إن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شىء كما تريد قبل كل شىء نفى الشقاق الذى هو أضر عدو للدنية . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، و إن أعدل ماوجد فى الدنيا بلا جدال هو العدل الذى يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورية ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقاءهم لأن المحبة التى يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الإحساسات التى يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشتبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تنحصر فى مشابهة ما وأن الكائنات التى تتشابه هى أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ — رابطة الممالك — هذا يأتلف تماما مع المبدأ العظيم الذى يردّده أرسطو فى السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعى بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التى بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

— وفاق الأهالى — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاهب عجيبة ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أستاذه . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمتى الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧

§ ٥ — بل كثير من الناس — لا أدرى من يعنى أرسطو بهذه الاشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ — فمنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فانه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . فى المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفى القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفى "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه يبغى الشبيه وزُرّق يبغى الزّرازيق » وكثير غيره فى معناه . وفى رأى مضاد يقررون ضـد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزّافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هـذا يقول لنا أوريفيد إن " الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض " . وهرقليط من ناحيته يزعم أن " الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجمل النغم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما فى العالم متولد من التنافر " . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيدقل وهم من جهة نظر مضادة تمـاما يقررون ، كما كنا نقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التى هى طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذى ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التى تتعلق مباشرة بالانسان والتى تؤدّى إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهاك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هزيود الذى استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة " فيرمين ديدو " .

— وعلى هذا يقول لنا أوريفيد — ولا ندرى فى أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — ان شهادة أرسطو هى أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

— أنفيدقل — هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

— مباشرة بالانسان — ينبغى أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هـذا المؤلف أراد أن ينتهج نهجا عمليا محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أرذالا لا يكونون غير أهل لتعاطى الصداقة ؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصـداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدّة أنواع ؟ وعلى رأينا أنه إذا قرر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فانه لا يستند إلى دليل متين ما دامت الأشـياء نفسها التى من جنس مختلف هى أيضا قابلة للأكثر وللأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

– عولج فيما سبق – راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريق "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التى لا توجد بعد فى الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يعين بالضبط هـذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هـذا راجعا الى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

الباب الثانى

فى موضوع الصداقة — الخير واللذة والمنفعة هى العلل الثلاثة الوحيدة التى يمكن أن تحمل على الصداقة — فى الذوق الذى يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية — عطف متبادل لكنه مجهول — ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا و يعلم كل منهما ما يريده للآخر من الخير .

§ ١ — كل المسائل التى أتينا على وضعها ستستنير لنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخاص أى الموضوع الحقيق بأن يحب . بديهى أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يحب إلا الشيء القابل لأن يحب أى الخير أو الملائم أو النافع ، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير و إما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يحب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .
§ ٢ — ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق ، الخير الحقيقى هو الذى يحبه الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين فى الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يحب ما هو خير له و يمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

— الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ — الخير أو الملائم أو النافع — راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .

— الطيب أو الملائم — أو بعبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وان أرسطو فى كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها إلى اثنين .

§ ٢ — فان هذين الأمرين فى الواقع — ذلك بأنهم يخلطون بين ما هو خير و بين المنفعة . الخير لا يتغير بل هو طيب على الاطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر ما دام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يحب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الانسان لا يحب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يحب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدّى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يحب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يحب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يجده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فمن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هزؤا أن يريد المرء الخير للنبيذ الذى يشربه مثلا ! كل مايمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضدّ بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفةً تلك القلوبُ التى تريد خير الغير على هذا النحو ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقه . § ٤ — ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

— أن الخير هو الشيء القابل للحب — يظهر ان هذا ينتج من المبدأ المقرر فى أوّل هذا المؤلف وهو أن الانسان لا يعمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١

— أى فرق جدّى — الحق بيد أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الانسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب — مع أن أرسطو قد ردّها الساعة الى اثنين .

— على الحب أو على الذوق — أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا للمتن وتفسيرا .

— العطف متى كان متبادلا — هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافعين . وحينئذ فالإحساس فى هذه الحالة يكاد يكون كالاحساس الذى تجده فى حال ما اذا كان أحد هؤلاء النكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهاك إذن أناسا هم فى الحقيقة عطاف بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذى يتعاوضون إرادته لسبب من الأسباب التى تكلمنا عليها آنفا .

---

§ ٤ – لا يصح أن يبقى مجهولا – ركن ثان ضرورى أيضا .

البــاب الثالث

الصداقة تلبس ثوب الأسباب التى أوجدتها . فهى مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة — وهن النوعين الأولين من الصــداقة — الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة — الصداقات الوقتية للشباب — الصــداقة بالفضيلة هى الأكمل والأمتن ولكنها الأندر — انها لا تتكون إلا بالزمان و يجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبــة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصداقات التى تسببها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل فى العدد الأسباب الثلاثة للحبة . و بالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئــك الذين يجدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض فى نفس معنى السبب الذى به هم متحابون، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة، للفائدة التى بها يكون كل منهم للآخر، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا فى حال أولئــك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التى يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ — وبالنتيجة متى أحب الانسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب فى الحقيقة إلا خيره الشخصى ومتى أحب الانسان بسبب اللذة فهو لا يبغى فى الواقع إلا هذه

— الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣

§ ١ — أكرر — زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يهتم به .

— تبادل حب — كما قد قيل فى الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو فى الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية و بالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التى يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التى يصيبها منه، هنا لخير يطمع فيه وهناك للذة يبغى تذوقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هـذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصـدقاء لا يلبثون طويلا مشابهين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذى صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التى كانت كونتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص فى الناس المسنين فان الشيخوخة لا تطلب بعـد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

---

§ ٢ — عرضية و بالواسطة — ليس فى المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ — ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة — وهى الصداقات الشائعة عادة . ولكنها فى الواقع ليست صداقات حقة بل هى بالأولى روابط .

— المفيـد لا ثبات له — ملاحظة محكمة اتخذت منـذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بتاتا .

§ ٤ — الشيخوخة لا تطالب بعد — يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب، من حيث روابط الصداقة، باللوحة التى رسمها من السنين فى كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و١٣ ولقد ترجم "ولمان" هذه القطع ترجمة عجيبة فى كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ وللآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة العالمين عدد ١٥ يناير سنة ١٨٥٣

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم فى كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية. إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد، بل هما على ذلك لايكونان ملائمين أحدهما للآخر، لايجدان أية حاجة للعاشرة عدا اللحظات التى فيها يرضى كلاهما منفعته . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل فى أن يجتز أحدهما إلى نفسه من الآخر فائدة مّا . وفى هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هى التى توحى صداقات الفتيان فانهم لايعيشون إلا فى الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التى هم فيها . ومع تقدّم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرة . لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تنحل مع اللذة التى كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان ميالون للعشق ، والعشق فى الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبهم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون فى أذواقهم عشرين مرة فى يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم فى الشباب .

— وفى هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأذكياء قد حشر هذه العبارة فى المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا فى الشهوة — راجع "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة برلين .

§ ٦ — الصداقة الكاملة هى صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار، وأَزِيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم، بطبعهم الخاص لا بالعرض، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يجىء أن صداقة هــذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شىء متين باق . إن كلا الصديقين خيّر على الاطلاق فى ذاته وإنه لخيّر كذلك فى حق صديقه لأن الأخيار هم فى آن واحد وعلى الاطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزاد أيضا أنهم ملائمون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضياء على الاطلاق وإذا كانوا أيضا ملائمين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التى هى خاصة بنا والأفعال التى تشبه أفعالنا تسبب لنا دائمــا لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضــلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية، كما يمكن أن يفهم بسهولة، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التى يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تتكوّن بقصد مصلحة مّا أو بقصد اللذة، سواء على الاطلاق أم بالأقل بالنسبة للذى يُحب . وفوق ذلك فانها لا تتكوّن إلا بشرط مشابهة مّا . وإن هــذه الظروف لتتوافر أيضا فى الحالة التى نعينها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعنى أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أخيار بأنفسهم — لا فقط بالفائدة أو باللذة التى يؤتونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق بعينه .

— ملائمون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هى دائما علامة على أن كليهما جدير حقا .

فى تلك الصـداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط فى آن واحد بمعنى أن كلا الصـديقين خير على الاطلاق وفوق ذلك ملائم على الاطلاق . وحينئذ فلا شىء فى الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهى فيهم أكمل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبداهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل، فان الناس لايكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذى يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخر أى لا يمكن أن يكونا صديقين قبـل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر فى نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصـدقاء ولكنهم لايكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصـداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هى فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التى بيناها، والفضل لجميع هذه الروابط فى أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

---

§ ٧ — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ — نادرة جدا — كالفضيلة ذاتها .

— الزمان والعادة — ملاحظة عملية تماما يغلب على الناس نسيانها فى الحياة حيث الروابط هى على العموم سريعة وخفيفة .

البـاب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة — الصداقات بالمنفعة لا تبق الا ببقاء المنفعة ذاتها — الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن — الصداقة بالفضيلة هى الوحيدة التى تستأهل فى الحق اسم الصداقة — انها وحدها تقاوم النميمة — أما الأُخريان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

---

§ ١ — الصداقة التى تتكوّن باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأخيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التى تتكوّن نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الأخيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصـداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهـذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشـخصين يستمدّان هذه المساواة التى تقربهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة صالحة، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحابان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثنين اللذات عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت سن الجمال تنقضى الصـداقة

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ — يسكن بعضهم الى بعض — بفضيلتهم ذاتها و بالاحترام المتبادل الذى يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما فى علاقات اللذة التى يتكلم عنها أرسطو فيما سيلى فان الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا الا برذائلهم .

— من بيئة صالحة — يمكن أن يزاد على ذلك "أهل أخلاق صالحة" كما يثبته ما سيلى .

— بين العاشق ومعشوقه — هذه العلاقات الكريهة ما كان لها أن توجد فى نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجرى فى مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن يخى باللائمة على هذه الشناعات .

— ومتى انقضت سنّ الجمال ... — ينبغى أن يراجع فى "فيدر أفلاطون" ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم تبق له لذة فى رؤية صديقه القديم وذاك لم تبق له لذة فى قبول التفاته . وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا فى هذه العشرة الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يبتغون تبادل اللذات فى علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة تنقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التى كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الربح الذى كانا يصيبانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصيّر أولئك الذين ليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تميز . إن ما ليس أقل وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم . لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يجدوا فى ذلك ربحا ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هى المعصومة من تطرق النميمة لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

---

§ ٣ — تجعلا الأشرار — مع القيود التى ذكرها أرسطو آنفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم بالبساطة مقتربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل بل هم فى تلك الحال الاخلاقية المبهمة التى هى عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النميمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات الأخرى فانها عرضة للتقارير الزائفة والتهم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يمر بخاطرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة الممدوحة التى توجد فى الصداقة الحقة فى حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهـذه الاصابات الوخيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه فى اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التى لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال، فربمـا كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعنى بالتمييز بين عدّة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هى على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصـدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائمـا يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحَسَن أيضا وشيء من الشـبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هى خير فى أعين أولئك الذين يحبون أن يسـعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

---

§ ٥ — نظرا الى أنه فى اللغة العامية — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يغتر بها . فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهى الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة .

— أن نعنى بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فيما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد . وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط فى المتن . و يظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون فى نحو ابتداء هذا الباب .

و باللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا فى الأشخاص أعيانهم لأن فى الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

§ ٧ — أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التى أتينا على بيانها فيبقى أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضدّ يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعنى من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

---

§ ٦ — إلا على درجة عظيمة من النقص — لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هى عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيا مر ب ٣ ف ٢

§ ٧ — أصدقاء بالمنفعة أو باللذة — هذا هو السبب فى قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء و إنه لا صداقة حقيقية الا بين الصالحين .

البـاب الخامس

يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاق والفعل نفسه — يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة — نتائج الغَيْبة — الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصداقة — الخُلطة فى العيشة هى على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها — ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ — كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمـاييز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاقى . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء فى الفعل وفى الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصداقة . فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم النعاس وإما بتباعد الأمكنة لايسلكون موقتا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك فى استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن فى الواقع بعد الأماكن لايذهب على الاطلاق بالصداقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعـل الحالى . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المـدّة جدّا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصداقة ومن ذلك المثل :

”كثيرا ما أودى بالصداقة سكوت طويل“

– الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الادب إلى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ — بالنسبة للفضيلة — ك ٢ ب ١

– فضلاء فى الفعل وفى الواقع — بمـا يأتون من أعمال الفضيلة .

– سكوت طويل — هـذا البيت ربمـا كان منقولا من بعض شعراء المأساة ولكني لا يعرف من هو .

§ ٢ — على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسرّه فان الطبع الانسانى على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ — أما الذين يبشون بعضهم فى وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا فى العادة فأولى بهم أن يعدوا فى زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يعدوا فى الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم مميز للأصدقاء هى العيشة المشتركة . فمتى كان المرء فى العسر رغب فى هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان فى اليسر رغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شىء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين فى الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ — حينئذ الصداقة الفضلى هى صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما فى الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى فى تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه، فيما يظهر له، كان الخيّر هو بالنسبة للخيّر ملائما

---

§ ٢ — والسوداويون — ربما كان معناه أيضا "الناس أولى الخلق الجاف" .

§ ٣ — هو العيشة المشتركة — هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

— بين الرفقاء الحقيقيين — يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات واللعب والواجبات .

§ ٤ — لا نخشى من أن نكرر غالبا — لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب فى حقه . § ٥ — إن الميل أو الذوق يشـبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهى وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحيـة ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضـيل اختيارى والتفضيل يقتضى دائما وضعا أخلاقيا ما . إذا أراد المرء خيرا بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتى بل بوضع أخلاقى يحتفظ به نحوهم ، و إنه بحبه صديقه فانما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقا لأحد فانه يصير خيرا لذلك الذى يحبه . اذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصىّ ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضا متساويا تماما سواء فى نيتهما أم فى نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضا صداقة . وكل هذه الشرائط تتوافر على الخصوص فى صداقة الأخيار .

§ ٦ — إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالبا عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل فى علاقات العشرة المتبادلة اللاتى هى مع ذلك فى آن واحد النتيجة والعلة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة فى حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ — الميـل أو الذوق — ليس فى المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطررت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

— تبادل الصداقة — قد تقرر فيا مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقة تستدعى دائما ميلا متبادلا معروفا عند كلا الطرفين اللذين يشعران بها .

— يحب خيره هو نفسه — من غير أن يدخل فى علاقة الصديقين أثرما .

§ ٦ — اذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ — مسئلة أشير اليها فى أوّل الباب .

— يجدون لذة أقل — تكرير لما قد قيل آنفا .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورية للصداقة .

— وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس — فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذى هو أمر شائع فى العادة عند هؤلاء .

الباب السادس

الصداقة الحقة لا تتجه إلا إلى شخص واحد – الروابط المتعددة ليست عميقة – الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا – الصداقة الحقة نادرة عندهم – خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة .

§ ١ – ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحقة هي ضرب من الافراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ – إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيفا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يوجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات، وما يتبادلون

– الباب السادس – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢ وإن مسئلة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فانها مشار اليها فقط وبغاية الايهام .

§ ١ – ليس ممكنا – إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذواتها .

– كما أن هذا ربما لا يكون حسنا – فان ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطحيا .

§ ٢ – إنه ينبغي أيضا – إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المتانة وإنها لنتيجة مشاهدة طويله .

– المنفعة أو اللذة – يمكن أن يعجب المرء عدّة أشخاص بفضيلته وكفاءته دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة. § ٣ — من هذين النوعين للصداقة الصداقة باللذة هى أزيد شبها بالصداقة الصحيحة متى كانت الظروف التى تولدها هى واحدة من جانب ومن آخر وأن يُسرّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لهو واحد . هذا هو الذى يوجد صداقات الشبان لأنه على الخصوص فى هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضدّ ذلك الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار .

§ ٤ — لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم الى علاقات الملاءمة وهـذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السآمة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد فى الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يبتغون أصدقاء ملائمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا فى أصدقائهم الفضيلة الى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للاصدقاء الحقيقيين . § ٥ — على أنه متى كان المرء فى مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوّعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان النـاس المثرون لا يكادون يبتغون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون فى آن واحد موصوفين

§ ٣ — من هذين النوعين للصداقة — هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

— بنفس التجار — لان هذه الصداقة ليست فى الواقع إلا ضربا من التجارة ، يبحث فيها كل واحد على أن يربح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ — اذا كان الخير شاقا عليه — إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ — أصدقاء أكثر تنوعا — ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها فى مجرى الحياة العادى .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمور الجميلة العظيمة . واذ يفكرون فى لذتهم لا يبغون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدّين دائما لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ — ولكن هذه الكيوف كيوف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع فى شخص واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركزه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب أناس يصيرون أصدقاء فى هذه الأوضاع .

§ ٧ — حينئذ فالصداقات التى تكلمنا عليها آنفا هى مؤسسة على المساواة . فان كلا الصديقين يؤدّى إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمر للآخر المقاصد بعينها أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكنا اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء.

---

§ ٦ — هذه الكيوف — تكرير لما قيل آنفا .

— إلا أن يكون هو أيضا يفوق — يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يُبعد الرجل الغنى عوضا عن أن يقرّبه . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثروة فمن الجائز أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراما متبادلا من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر بحق أرسطو .

§ ٧ — فالصداقات التى تكلمنا عليها آنفا — أى النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذى كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن فى المتن بعض التشويش . فآخر هذا الباب كله يظهر أنه ليس فى محله خصوصا لأن أرسطو يرجع فى الباب التالى الى سلسلة المعانى التى قطعها طفرة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما و بين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة فانهما تظهران على التناوب كلتاهما بكونهما صداقة و بعدم كونهما صداقة، فبمشابهتهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقيتان . احداهما من حيث الملاءمة والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا فى صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعزعها النميمة وأنها باقية،فى حين أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان فى نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من فروق شتى .

البـاب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولي الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي — لأجل أن تتولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط — علاقة الناس بالآلهة — مسئلة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ — هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين اللذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر . وصداقة الزوج لزوجه وصداقة الرئيس أيا كان لمرءوسه . كل هـذه المحبات بينها فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيـه ولا محبة الزوج لزوجه ومحبة المرأة لبعلها . كلٌّ من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي تهيج حبهم هي مختلفة فحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ — إنها ليست إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها إذ يؤدّى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحيـاة ، وإذ يؤدّى الوالدون الى أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة . وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

— الباب السابع — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ — صداقة الوالد لولده — قد احتفظت بلفظ الصـداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على "المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .

§ ٢ — لمن أعطونا الحياة — يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقرّره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشدّ مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسي للصداقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصداقة . فان المساواة التي تحل المحل الأوّل فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضدّ ذلك في الصداقة فان الكمية هي التي تحل المحل الأوّل والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثاني . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدّا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقضي صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدّا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للملوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حدّ أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صيرورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكمين .

---

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ٥ ب ٣ ف ١

— فان الكمية — لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ "الكمية" يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشيء الذي تنطبق عليه سواء أكان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .

§ ٤ — بالنسبة للملوك — يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس وللاسكندر .

§ ٥ — ربما لا يمكن وضع حدّ مضبوط فى كل هـذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التى فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حتى أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التى ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدّا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ — من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون فى خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزاد أن هذا الصديق يجب أن يبقى فى الحالة التى هو فيها فانما يُتمنى له أعظم الخـيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربمـا سوف لا يُتمنى له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنمـا يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ — كالبعد بين الآلهة والانسان — تكرير لمـا قيل آنفا .

§ ٦ — وضع هذه المسئلة — هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكّر بها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا – دأب المَلِق – فى العلة التى تجعل الناس يبغون الحظوة لدى من هم أولو مركز رفيع – مثل الحب الأمى – مبادلة المحبة هى على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين – العلاقة بين الناس غير المتساوين – تجربة العشاق – علاقات الأضداد – أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم.

---

§ ١ – إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون المَلِقين. فان الملق هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك فى حالة انحطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب. § ٢ – غير انه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب الى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس. على أنه إذا كان الانسان يبغى الاحترام الى هذا القدر فذلك لا للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لنتائجه غير المباشرة. العامى لا يفرح هكذا بأن يكون مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التى تعطيه إياها هذه الرعاية. يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ – ويحركهم ضرب من الطمع – قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة. فان هذا الطمع ليس فى الحقيقة إلا الحب الذاتى.

§ ٢ – والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس – إن رغبة الاحترام هى فى ذاتها مشروعة وممدوحة جدا. ولكنها على المعنى الذى يقصده هنا أرسطو حساب مدبر. ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا.

– من أجل الآمال – هذا هو ما يفسر الاحترام الذى يحف عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الفاعلة فى هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التى يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ — غير أنه متى رغب الانسان فى احترام النـاس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبّت فى أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدرون حكمهم فى أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهـم حبا لذاته بل ربمـا يقال إننا نذهب الى غاية أن نؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لا لشىء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ — على أن الصـداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص فى ان الصـديق يحبُّ أكثر من أن يكون محبوبا . ودليـله هو اللذة التى تشعر بها الأمهات عنـد الاسراف فى حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطررن الى ترك أولادهن يرضيهن أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهن يعلمن أنهـم منهن حتى دون أن يبغين الحصول على مقابل هـذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد فى جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا ممـا يجب لأم . § ٥ — لمـا كانت الصداقة منحصرة أكثر فى أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ — احترام الناس الأخيار — هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة فى صيغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الأنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقـد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يُحتقر أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض فى العلاقة الاولى .

§ ٤ — على أن الصداقة — يلزم اذّكار ما قد قيل آنفا على المعنى الواسع الذى يجب أن تعنى به كلمة الصداقة . وربمـا كان أحسن أن تترجم فى هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

— وقد اضطررن الى ترك أولادهن — يمكن أن يرى كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم فى أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصى لكل واحد من الصديقين كان الاصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة و باقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر مايكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فان احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمشابهة هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هى مشابهة فى الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤدّون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلاشىء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو اللذة يمكثون أطول من ذلك بقليل أعنى يمكثون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

---

§ ٥ — يظهر ان الحب — دون أن يكون المحب محبوبا .

— وينتج — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدا وحقة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين، وإلا سرعان ما ظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — فى فضيلتهما و بفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرير لما قيل آنفا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التى يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئا آخر عوضا له . ربما يمكن أيضا أن يساق فى هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقبيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحَبوا كما يحبون هم أنفسهم . لا شك فى أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق فى تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل فى الحقيقة أن يحب فان تقاضيهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخرية . § ٨ — ومع ذلك قد يجوز أن الضدّ لا يرغب بالضبط فى الضدّ بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفى الواقع أن الرغبة تميل فقط للحدّ الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو فى الحقيقة الخير، ومثلا فى موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطبا بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للحار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل فى هذا الموضوع الذى هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذى نريد معالجته هنا .

— العاشق وموضوع العشق — من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التى يتكلم بها على العلاقات المؤسسة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ — هذا الموضوع الذى هو أغرب ما يكون — الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عالجها أرسطو فى المنطق وفى ما وراء الطبيعة . وأهميتها فى علم الأخلاق قليلة .

الباب التاسع

روابط العدل بالصداقة فى كل صورها – القوانين العامة لجماعات أيا كانت – كل المجتمعات الخاصة ليست الا أجزاء للمجتمع الكبير السياسى – كل فرد فى المملكة يشاطر فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام – المواسم – القرابين – الموائد – منشأ الأعياد المقدسة .

§ ١ — يظهر كما قيل فى البداية أن الصداقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففى كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصداقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك فى الملاحة وأولئك الذين يقاتلون بجانبك فى الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك فى مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن هذه هى أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل " كل شيء مشاع بين الاصدقاء " ما دامت الصداقة تحصر على الخصوص فى الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ — كل شيء مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . فى العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هى منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هى أيضا تقبل الأكثر والأقل فى حدتها .

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٩

§ ١ – كما قيل فى البداية – من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

– ففى كل مجتمع – يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل مملكة ليست الا اجتماعا .

– كيفما كان – يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسى الذى هو أهم اجتماع وأوسعه .

– كل شيء مشاع بين الأصدقاء – مثل ينسب ضربه الى الفيثاغورثيين .

§ ٢ – تضيق أكثر – هذه ملاحظة فى وسع كل منا أن يجد مصداقها فى علاقاته الشخصية .

§ ٣ — و إن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك فى شىء فان هذه الروابط ليست هى نفسها بين الوالدين والأولاد و بين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالى ومواطنيهم و يمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ — كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشدّ خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . و إن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم و يميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ — على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فان الناس يجتمعون دائمـا لتحصيل منفعة عامة وكل واحد ينتفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخـاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداهة غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يبتغيه الشارعون ليس غير . والعـادل فى عرفهـم هو ما كان مطابقا للنفعة العـامة .

---

§ ٣ — والحقوق — زدت هذه الكلمة لاتمـام الفكرة وايضاحها .

§ ٤ — المظالم — ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصـداقة هى أظهر من ذلك أيضا فى الأضداد . فان المظالم التى ترتكب فى حق من شأنهم أن يكونوا محبوبين هى ممقوتة بمقـدار ما تكون الخدمات التى تؤدى اليهم ممدوحة .

§ ٥ — أجزاء للمجتمع السياسى — هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فانها لا ينبغى لها أن تشرع فى شىء ضد المجتمع الكبير التى هى أجزاؤه .

— المنفعة المشتركة — هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو فى السـياسة تفصيلا . بل هى أساس السياسة المتين . و يمكن أن تصادف أيضا فى أفلاطون .

§ ٦ — والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا الى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية . وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ — إن بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة، مثال ذلك مجتمعات الموائد الحافلة ومجتمعات المآدب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى فقط الى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضحى الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت كباكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ — على هذا إذن أكرر أن جميع المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط والصداقات كاسية مميز هذه المجتمعات المختلفة .

---

§ ٦ — إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية — من المحال ايضاح العناصر المختلفة للجمعية بأجلى من هذا .

— بالرغبة فى المال — فقد كان استئجار العسكر معروفا من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكرى على السَّلَب .

§ ٧ — يظهر أن لا غرض لها — والواقع أن لها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات السياسية والدينية فى نفوس أهل المدينة و إيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوئام .

— تحت المجتمع السياسى — الذى بدونه لا يكون لها محل من الوجود .

البـاب العـاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية — فساد هـذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الاليغارشية والديماغوجية — تعاقب الأشكال السياسية المختلفة — مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التى تقدّمها العائلة — علاقات الوالد بأولاده — السلطة الأبوية عند الفرس — علاقات الزوج بزوجه . علاقات الاخوة بعضهم ببعض .

---

§ ١ — توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيغ بعددها أشبه بفساد لكل منهـا . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثـالث هو الدستور الذى لابتنائه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسـمى تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة الجمهورية . § ٢ — إن خير هـذه الحكومات هى الملكية وشرها التيمقراطية . زيغ الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغيـة لا يرمى إلا الى منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر الا فى منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالا كاملا وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع من الخـيرات والمزايا . وان رجلا وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ — توجد ثلاثة أنواع من الدساتير — توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ — وشرها — بعد ذلك بقليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

— فالطاغية لا يرمى — راجع وصف الطاغية والنسب التى بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ٤٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر فى منفعته الخاصة بل لا يفكر الا فى منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هـذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخبه الأهالى . وان حكومة الطاغية هى على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية ،وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هى أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن فى كل جنس هو الأقبح .

§ ٣ — الملكية متى فسـدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغيـة . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرسطقراطية الى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويبقون السلطان دائما فى أيدى من هو فى أيديهم باعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالى وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرا يزيغ نظام التيمقراطية إلى الدمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الدمقراطية هى مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبحا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

— انتخبه الأهالى — الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحقة ولا منفعتهم الحقة .

§ ٣ — الملكية متى فسـدت — يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل فى هـذه التفاصيل التى لا علاقة لها بالمسئلة التى يناقشها الآن . إذ الأمر هنا بصدد الصور المختلفة التى تتشكل بها الصـداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هى قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . و إنها بما تعانى من التعديلات المتتابعة يقل زيغها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ — ربما يوجد فى العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشترى "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هى سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفى هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هى المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهر لى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ — جماعة الزوج وزوجه تؤدى صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

— تلك هى قوانين التغيير — يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية الثورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ — فى العائلة نفسها — هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضدّ ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للافراد .

— هوميروس — هذا اللقب يلقب به غالبا المشترى فى الالياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— على ضدّ ذلك عند الفرس — هذه ليست هى الفكرة التى يعطيها إياها اكسينوفون فى "سيروبيدى" .

— وسلطة السيد على عبيده — راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٥ — جماعة الزوج والزوجة — راجع السياسة ك ١ ب ٥

— صورة حكومة أرسطقراطية — يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفى الأشياء التى يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا فى كل شيء بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغرشـية . و إذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعى . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتى يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يجيء من الأهليـة بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التى تؤتيها كما يقع فى الأوليغرشية . § ٦ — إن جمـاعة الاخوة تمثـل الحكومة التيمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم فى السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الدمقراطية فانها توجد على الخصوص فى العائلات والبيوت التى ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا فى العائلات التى فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

— وفى الأشياء — لايمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

— ينكر مركزه — انتقاد محكم عميق . فتى كان الزوجان كلاهما مستقيمى العقل فانهما يطبقان من تلقاء نفسيهما القواعد التى ترسمها لهما الفلسفة هنا والتى تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وانى أوصى بهذه الأسطر الجميلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ — التيموقراطية — التى خلطها أرسطو آنفا بحكومة الجمهورية .

— أما الدمقراطية — ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديماغوجية ". راجع تعليقاتى على ترجمتى للسياسة فى الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤

— القدرة على أن يفعل كل ما يريد — هـذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيعود الى هذه المعانى فى الباب الآتى .

البـاب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى دائما متناسبة بعضها مع بعض – الملوك رعاة الأمم . نِعَم الاجتماع الأبوى – محبة الزوج زوجه هى ارسطقراطية – محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيموقراطية – حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون – الدمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

---

§ ١ – الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط بمقدار ما يتسلط العـدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم ما دام أنه بماله من الفضائل الممتاز بها يعنى بتصييرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس" "أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ – تلك هى أيضا السلطة الأبوية، والفرق الوحيد هو أن نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا . إنمـا الوالد هو واهب الحياة أنه واهب ما هو معتـبر أكبر النعم . إنمـا الوالد هو الذى يعطى أولاده الغـذاء والتربيـة . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسنّ من الوالد لأن الطبع يريد أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة والصداقة هذه تنتج من تفوّق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

– الباب الحادى عشر – فى الادب الكبير ك ا ب ٣١ وفى الادب الى أوديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ – الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك – هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى سبق و يبرره بالجزء .

– يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آخرون غير أغا ممنون .

§ ٢ – نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا – هذا مدح جميل للأبوة .

– وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا – إن التعظيم الذى يسـدى الى الوالدين يمكن أن يكون مستقلا عن المحبة التى يُشـعر بها لهما . بل هو متعلق، للسبب الذى يبينه هنا أرسطو، بعلو مكانتهما الحاضر أو المـاضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا فى جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الاطلاق فى أمر المحبة . § ٣ — فحب الزوج زوجه هو إحساس مشابه تماما للاحساس الذى يتسلط فى الارسطقراطيــة . فان المميزات الأصلية فى هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على مايلائمه . كذلك تكون اقامة العدل على هذه النسب . § ٤ — صداقة الاخوة تشبه صـداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سنّ واحدة تقريبا . ومن ثَمَّ فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . فى الحكومة التيمقراطية محبة الأهالى بينهم قد تشبه المحبة التى توجد بين الاخوة . فان الأهالى فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أخيارا . والحكم فيها بالتبادل و بالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالى بعضهم لبعض . § ٥ — ولكن فى الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجا تتضاءل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك فى أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففى حكومة الطاغية لايوجد من الصداقة بعدُ أو يوجد منها شىء قليل لأنه حيث لايكون من قدر مشترك بين الرئيسْ والمرءوسـين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصـانع بالآلة

§ ٣ — فحب الزوج زوجه — راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ — صداقة الاخوة — كالتعليق على الفقرة السابقة .

— بالتبادل و بالتساوى التام — هـذا هو ما يجعله أرسطو دائمـا الوصف المميز لحكومة الجمهورية التى يسميها هنا التيمقراطية .

§ ٥ — العدل يتضاءل تدريجا — يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هى عبد غير حى . § ٦ — فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك فى الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذى يمكن أن يشاطره فى قانون وفى اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ — انما تكون احساسات الصداقة والعدل فى حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك فى الدمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

— رابطة السيد بالعبد — يسمى أرسطو العبد آلة حية فى السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتى الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما يلى ملكا حيا .

— من جهة كونه عبدا — يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيدا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد و بين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيما بعد . وإذا حكّمنا وصية أرسطو التى نقلها الينا ديوجين لايرث لوجدناه قد كان فى غاية الكرم والرفق بعبيده .

§ ٧ — إنما تكون ... فى حكومات الطاغية — تكرير لما قيل آنفا ف ٥

— الدمقراطية — راجع ما سبق ف ٥

البـاب الثـانى عشر

في المحبة العائلية – في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم – الأوّل هو على العموم أشدّ من الآخر – محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تبنى – المحبة الزوجية – الاولاد رباط آخر بين الزوجين – الروابط العامة للعدل بين الناس .

---

§ ١ – كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتى من اقتراب اختيارى بين الرفقاء. أما الرابطة التي تجمع بين الأهالى أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة، فتلك روابط اجتماع مجرّد أكثر من أن تكون شيئا آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضا أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

§ ٢ – الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علما آكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذى منه جاءت

– الباب الثانى عشر – فى الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

§ ١ – كما قلت فيما سبق – إنه قد أشار إلى ذلك مجرّد إشارة ولم يقله قولا صريحا .

– أثر عقد ما – ربما كانت هذه هى المرة الأولى للقول بأن هناك عقدا لايضاح شكل الجمعيات .

§ ٢ – متعدّدة الأنواع – لقد ذكر ذلك فى الباب السابق .

– مشتقة من المحبة الابوية – بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

– فالوالدان يحبان أولادهما – لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشدّ ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذى تلقى الحياة بمن آتاه اياها. ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذى قد وُلد منه كما يتعلق بنا جزء من جسمنا سنّ أو شعرة وبصفة عامة كشىء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن الذى أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التى تأتى منه أو بالأولى يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن أن يتعلق بهم . هيهات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة من ولادتهم، فى حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن وحينما يحصلون زكاء وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشدّ . § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذى يخرج منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما . وإن مشاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هى علة مشاكلة المحبة التى تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك، والواقع أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو فى كائنات منفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الآلهية .

— مشاكلة المحبة — نص المتن أقل من ذلك ضبطا .

— جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعانى تنتقل من العائلة لتنسحب على الانسانية . وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا اخوة . ان هذا الاعتقاد الجيل كان خاصا بالرواقية وبدين المسيح .

الاشتراك فى التربية والتكافؤ فى السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التى تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا فى الميول فلا مشقة فى أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التى يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التى يخرجون منها أعنى التى تدلى بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ — إن حب الأبناء لآبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشّئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد فى المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد فى المحبة التى تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ — الاشتراك فى التربية — هذه الرابطة هى أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

— الوفاق بين الناس هين — راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا فى الادب الى أوديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ — والناس للآلهة — قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتى الذى يقرب كثيرا من اللاهوت الأفلاطونى هو أرفع من نظريات الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التى يعبر بها أرسطو هنا . راجع أيضا مايلى ب ١٤ وهذه المعانى الجميلة محصلة فى الأدب الى أوديم .

§ ٦ — هذه المحبة بين أعضاء العائلة — لا يمكن إيضاح احساس العائلة بألطف ولا أمتن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة فى العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون فى الشمائل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هى متينة .

§ ٧ — ان احساسات المحبة هى متناسبة فى الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هى بالبديهية نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو بطبعه أميل إلى الاجتماع مثنى مثنى منه الى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على المملكة وهى أيضا أشدّ لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . فى جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجنسى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضدّ ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاد الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تتقسم الوظائف فوظيفتا الرجل والمرأة مختلفتان جدّ الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعا ملكاتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب فى أن الانسان يجد فى هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

---

§ ٧ — وهى أيضا أشدّ لزوما منها — مبادئ عجيبة أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت فى أيامنا هذه تعتريها الظلمة أو الانكار بجرأة عظيمة .

— الاجتماع — يجب أن يذكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

— جميع الروابط الأخرى للحياة — يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم الناس عادة حتى فى أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

— يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة — هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة و بهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب فى سهولة الانفصال عند عدم الأولاد لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا للاجتماع .

§ ٨ — غير أن البحث فى كيف ينبغى أن يعيش الزوج مع زوجه وعلى العموم الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود العدل . ومع ذلك فبالبديهية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة للصديق أو بالنسبة للاجنبى أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة لوقت ما .

— يصير الأولاد على العموم — احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن، أما فى الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ — ترعى بينهم حدود العدل — كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين . ولم يقل شيء خير منها فى هذا الموضوع العظيم .

البـاب الثـالث عشر

الشكاوى والدعاوى لا تتوقع فى صداقات الفضيلة ، وانها لكثيرة فى الصداقات باللذة وهى تحصل على الخصوص فى العـلاقات بالمنفعة – هناك نوعان من علاقات المنفعـة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى – فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل وفى أداء الديون أوالا لتزامات التى عقدها الانسان – هل يجب أن يقـاس مقدار المعروف بالمنفعة التى حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداه – الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير – تفوق الصداقات بالفضيلة .

§ ١ — الصـداقات هى حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا فى البداية، وفى كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء فى حال مساواة تامة أو فى حال علو من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمتساوون فى الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسـبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهـم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا فى الاهميـة . فمتى كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين فى المحبة التى يحملانها وفى سائر الباقى . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ — الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا فى الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنمـا تحصل أكثر ما يكون فى هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

– الباب ١٣ – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣

§ ١ – كما قلنا فى البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

– فمتى كان الصديقان متساويين – هذه هى حالة الصداقة الحقة التى هى وحدها الباقية .

§ ٢ – الشكاوى والمعاتبات – موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما بمـا سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فاذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكاوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحبّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذى له التفوق فانه بحصوله فى الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا فى الخير . § ٣ — كذلك لا محل للمنازعات فى الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلذ بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جدّ التعرّض الى الشكاوى والملامات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغى . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . فى حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطاياهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — اذا أمكن أن يميز فى العادل

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك فى ذلك ، لكن قبل أن يعزم المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز فى العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعاتبات والملامات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ — الرابطة القانونية أى التى تبنى على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد. وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعدُ شيئا بعينه عوضا عن شىء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه. من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تبنى على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدّى اليه قيمة ما أعطى بل ربما انتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

— أو العلاقة بالمنفعة — التفاصيل الآتية تثبت أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرّد المعاملات .

§ ٦ — الرابطة القانونية — فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الا قواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف — عبارة المتن أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورعاية .

§ ٨ — فحينا لا يحل الاتفاق على نفس الصورة التى ظن بادئ الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هى كذلك كثيرة فى الحياة فذلك يجىء من أن الناس فى العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشىء الجميل ولكن فى العمل يختارون الشىء النافع . وإذن إذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة فى أخذ المقابل فان من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ — متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدّى على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغى أن يتخذ المرء صديقا رغم أنفه فاذا أدّى المرء على كره منه كان كهيئة الذى انخدع فى بادئ الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغى أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدّى لك معروفا لمجرّد ما يجده من الارتياح فى أن يسدى اليك معروفا . حينئذ يلزم الانسان أن يبرئ ذمته من الديون التى استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه اذا كان فى الحال ليس قادرا على الأداء فان الذى أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ — الاتفاق — الضمنى ما دام أنه ليست هناك مشارطة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هى احدى هفوات القلب الانسانى الكثيرة الوقوع والتى هى أبعد ما تكون عن العمد .

§ ٩ — فاذا أدّى المرء على كره منه — اضطررت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول ان المعروف الذى يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهى أنه يحمل من أقرضك على الاعتقاد فى اللحظة التى أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضدّ ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وانك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحقة .

— فى الحال ... أكرر — زدت هذه الكلمات .

عليه أن يبرئ ذمته . وانما يكون ملائما مبدئيا أن يحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطيقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغى أن يقاس المعروف المسدَى بالمنفعة وحدها التى يحصلها منه ذلك الذى يقبله ويؤديه فى دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغى أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم ميالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيرا غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إياهم . إنهم ليبخسون المعروف الذى أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضدّ ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصا فى الظروف الخطرة وفى الأزمات الشديدة التى يجتازونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذى يقبل المعروف هى المقياس الحقيق لما يجب أداؤه ؟ إنه هو الذى طلب العرف وحينما أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للقلوب التى بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك فى ذلك . و إن الحل الثانى هو وحده الحق . و إن الملاحظات التى ستلى هى على ذلك غاية فى الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضا محل لضروب الخطأ التى تكلم عنها أرسطو آنفا . وانه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للنفعة وتقدير لها .

— المقياس الحقيق — مع القيد الذى وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق فى الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التى أعطيت له هى بالضبط مساوية فى العظم للفائدة التى حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدّى مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

§ ١٢ — ولكن فى الصداقات التى لم تتكوّن إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذى يسدى هى هنا المقياس الوحيد لأنه فى أمر الفضيلة والاشياء القلبية إنما النية دائما هى التى عليها المعوّل .

---

§ ١٢ — التى لم تتكوّن إلا بواسطة الفضيلة — يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر يبق الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار ثائرها فى هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطايا . وسيمس أرسطو هذا المعنى فيما يلى .

البـاب الرابع عشر

الاختلافات فى العلاقات التى يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب: أحدهما يكسب الشرف والثانى الفائدة — الكرامات العمومية — العلاقات التى يستحيل فيهـا على المرء أن يؤدّى ما عليه تمـام الأداء — التعظيم لله وللوالدين — علاقة الأب والابن .

§ ١ — ربمـا تقع إذن أيضا اختلافات فى العلاقات التى يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر ممـا يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذى هو فى الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق و إلى الفضيلة . والذى هو أنفع الاثنين يتصوّر من جانبه هذا التصوّر بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذى لا يؤدّى أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التى تجىء من هـذه الصداقة متناسـبة مع قيمة الخـدم المؤدّاة . وكما أنه فى شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم فى الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال فى الصداقة، غير أن من هو فى الحاجة والضيق وهو أدنى درجة يفكر على ضدّ ذلك . ففى نظره أن أداء خدمة لمن هو فى حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صـديقا لرجل فاضل وقوى اذا

— الباب الرابع عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الادب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ — أرفع من الآخر — بالمركز الاجتماعى أكثر منه بالفضيلة .

— يقولون ما فائدة المرء — تلك فى الواقـع هى الأفكار الأكثر انتشارا فى الناس والأشـد أثرا فى قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ — يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم فى الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حظا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشىء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذى هو فى الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هى المساعدة يساعَد بها العوز .

§ ٣ — هـذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد فى إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدّى أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا الى الرجل الذى قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الانسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشىء العمومى . إنه لا أحد يطيق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهـذا الذى لا يقبل المـال والذى هو من هـذه الجهة معامل بأقل من الآخرين . ويعطى المـال ، على ضـدّ ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هـذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصـداقة وحفظها كما قلت فيما سبق . § ٤ — تلك هى أيضا الروابط التى يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فان الانسان يؤدّى احتراما واعظاما مقابل الخـدم المـالية وخدم

---

§ ٢ — حظ أوفر من الشرف — فانه يكون مكرما فى نظر مدينه الذى ليس مكرما عنده . فان الاقل قدرا يؤدّى احتراما وتعظيما بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة فى شىء .

§ ٣ — فى إدارة الممالك — فى السياسة ليست مسئلة الصداقة على هـذا القدر من الأهمية . — وهـذا يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" فى اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة فى لغتنا (الفرنسية)

— مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار — هذا جميل فى معناه وفى عبارته .

— كما قلت فيما سبق — فى نظرية العدل ك ٥ ب ٥ ف ٤

الفضيلة التى قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ — وفى الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدّى على وجه التمام ما يجب عليه . مثلا فى الاعظام الذى يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد يستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه فى حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أداؤه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدّى مساوى ماقد قبل فيبقى دائما مدينا لوالده . وعلى ضدّ ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائما أحرار فى إبراء مدينهم . وهـذا هو الحق الذى يستعمله الوالد فى حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن ينفصل عن ابنه إلا إذا كان هـذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التى يشعر بها الوالد نحو ولده فانه ليس من شأن القلب الانسانى أن يرفض السند الذى يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فانه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحلّل نفسه من البر بأبيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيرا . ولكنهم يفرّون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله فى هـذه النقطة .

— تطلب ما يمكن أكثر — فكرة لطيفة .

§ ٥ — نحو الآلهة ونحو الوالدين — راجع ماسبق آنفا ب ١٢ ف ٥ وان الاعتبارات التى يذكرها أرسطو هنا من العظم . وضع .

الكتاب التاسع

تابع نظـــرية الصـــداقة

البـاب الأوّل

أسباب الخلافات فى العلاقات التى ليس الأصدقاء فيها متساوين — فى الأغلاط المتبادلة — هل ذلك الذى أسدى المعروف أولا هو الذى يحـدّد قيمة العوض — طريقة فروطاغور والسفسطائيين — الإجلال الواجب للأساتذة الذين علموكم الفلسفة — قوانين بعض الممالك التى فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ — فى جميع الصداقات التى لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الاطلاق كالحـال فى الاجتماع المدنى . مثال ذلك معاوضـة على حسب القيمة وقعت بين الحذّاء على الاحذية التى يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ — ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع فى سائر الأشـياء وبهـا يمكن تقويم كل شىء . ولمـا كان لا يوجد ما يمـاثلها فى روابط المحبـة كان المحِب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيــه شىء يحب أبدا كما قد يحصل فى العمل، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شىء لم يف بعدُ بشىء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ — فاذا وقعت هـذه الشكاوى

— الباب الأوّل — فى الأدب الكبير ب ٢ ف ١٣ وما بعده . وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

§ ١ — كما قلت فيما سبق — ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — العملة — راجع ما سبق فى نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لمـا أنه لم يحب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثانى لم يك يحب الآخر إلا للنفعة، وقع الاثنان فى خيبة ممـا كانا ينتظرانه . ولمـا كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهـذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التى لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا ليحبا فيهما إلا مزايا ليست باقية . فليست الصداقات التى تولدها هذه المزايا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هى تلك التى، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبق بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف، وهو متى لق المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيـه يوشك أن يكون عدم الحصول على شىء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذى كان قد قطع وعودا جميـلة لمغنّ وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت فى عطائك، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدّى اليـه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصـل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ. لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شىء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

---

§ ٤ — أدّى اليه لذة بلذة — فانه قد جلب للغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة مذكورة فى أوديم بأجلى من ذلك . وقد ظُنّ أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدنيئة لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" فى كتابه "حياة الاسكندر" هـذا الخداع الى "دونيس" .

— فموضوع الشركة — ان التعبير بالشركة ربما كان قويا فى صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهى حقه . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمنى يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ — ولكن بأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أبمن كان البادئ فى إسدائه أم بمن كان البادئ فى قبوله ؟ فان الذى أسداه أوّلا يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلّم شيئا ، اذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدّده تلميذه .

§ ٦ — فى الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالبا الى هذا المثل :

"عينوا لأصدقائكم ربحا عادلا"

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشىء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدّوا التزاماتهم .

§ ٧ — تلك حيطة ربما يرى السفسطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لايجدون أحدا يعطى نقودا مقابل العلم الذى يدّعون أنهم يعلّمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئا يحللها ، كان الناس محقّين فى الشكوى منهم .

§ ٨ — غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدّى فهؤلاء الذين يسدونها عفوا ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

---

§ ٥ — فروطاغور — هذا السفسطائى يعتبر أنه أول من اقتضى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ — المثل — هذا المثل مستمد من "هيزيود" فى مؤلفه "الأعمال والأيام" البيت ٣٧٠ وهو مطابق للواقع .

§ ٧ — السفسطائيون — يظهر أن أرسطو يعنى سفسطائيى زمانه ولكن السفسطائيين كانوا قد أوشكوا على الانقراض تماما . وربما أراد بهذا السفسطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ — عرضة للوم — من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ المرء اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات فى الصداقة المبنية على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها فى أداء المقابل لأن النية هى مقوم الصـداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذى ينبغى أن يهدى أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للمـال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذى يسديه المرء الى أستاذه لا يتطاول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله فى حقه كما هو الشأن فى حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هـذا القدر من التنزه وكان قد أُسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذى يؤدَّى كمقابل جديرا ومناسـبا فى نظر الطرفين على السواء . وفى حال ما لم يكن مَرْضيا لا يكون من الضرورى فقط بل من العدل أن الذى بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذى يحدّد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التى كسبها الآخر أو اللذة التى ذاقها الآخر فان التعويض الذى دفعه هـذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور فى الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممـالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة فى العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما يلى يثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن فى عبارة المتن إبهام حافظت عليه فى الترجمة كما هو الشأن فى حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ٥ هـذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولى به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففى الهند "الغورو" أى "مربىّ براهمان" هو ملحق تمـاما بالوالدين . ويعاقب على الخطايا التى تقع فى حقه بنفس العقوبات التى يعاقب بها على ما يرتكب فى حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممـالك — راجع ماسبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدرى كيف جىء بهـذا التكرار هنا . فمن البين أنه فى المناقشات التى يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل للتداعى أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذى قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التى بها تعاقد معه بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذى قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذى اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لايقدرونها بسعر واحد. بل أن ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة تقع على الشروط وعلى القيمة التى يحددها الذى يقبل. ربما يكون المقياس الحقيق للأشياء هو أن تقوم لا بالقيمة العالية التى يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التى كان يقومها بها هو نفسه قبل أن يملكها.

البـاب الثـانى

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص – دقة هذه المسائل – قواعد عمومية – استثناءات – حالات خصوصية – الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين – الواجبات نحو السن – الفروق التى يجب مراعاتها فى السلوك كله .

§ ١ — هاك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه الى كل شيء؟ هل تجب طاعته فى كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضا مثلا يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغى للانسان أن يؤدّى حق من أحسن اليه أولى من أن يهدى هدية له عند ما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟

§ ٢ — أو ليست هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لمـا بين هذه الحالات المتباينة من الفروق فى العظم والصغر وفى الجدارة الأخلاقية وفى الضرورة؟

§ ٣ — إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينـه كل شيء . ومن جهـة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التى أديت اليه أحسن من مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يبرئ ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

– الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ — هاك مسائل أخرى – من المحتمل أن يكون هنا نقص فى النص لأن علاقات الاتصال معدومة تمـاما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ — مما يعسر حله – يظهر على الضدّ من ذلك أن الحل ليس من الصعب فى شيء وأن مجرّد الذوق السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ — بلا أقل عناء — هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقـديم هدية الى من يحبه .
§ ٤ — ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل افتُدى من أيدى اللصوص هل يجب عليه فى دوره أن يفتدى من افتداه أوّلا مهما كان . فاذا لم يكن ذلك المفتـدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التى دفعها هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن يؤثر المرء والده لا على الاجنبى فقط بل على نفســه . § ٥ — أكتفى حينئذ بأن أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينــه . لكن اذا كان العطاء للغير أجمل أو ألزم فمن هذه الجهة فقط ينبغى الترجيح بلا تردّد. لأنه قد يمكن أحيانا أنه لا توجد المساواة الحقيقية فى القيام بوفاء حق المعروف الذى أسداه اليك غيرك . مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد المثل سيكون الى رجل معروف بأنه رجل شرير. بل توجد أحوال فيهـا لا ينبغى فى الواقع أن نقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا فى بادئ الأمر، فان واحدا فى الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيّرا وأنه كان واثقا من الوفاء . ولكن

§ ٤ — ولكن ربما — الحالة التى يستشهد بها أرسطو هى فى الواقع محيرة . وهذا الفرض الذى ليس فيه شىء من المحال يستحق أن يناقش . فان للظروف الخصوصية دائمـا وزنا حاسما . وان الحلول التى يؤتى بها لحل هذه المسائل المخترعة اختراعا ربمـا لا تكون هى ما يتخذه المرء عمليا فى سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه ذلك عما قليل .

§ ٥ — يلزم المرء على العموم — الواقع أن آكد ما يكون فى هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء بالعموميات . ومن المستحيل تعيين شىء منها سلفا .

— أجمل وألزم — لا يمكن المرء أن يقضى فى هذا إلا فى مواجهة الأشياء وإذن يكون على حصافة العقل أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .

— معروف بأنه شرير — وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شىء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجلٌ خدّاع . حينئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فمجرّد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ — وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هـذه النظريات الخاصة باحساسات النـاس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سـواء بسواء . حينئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحبو والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشـتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايتـه . § ٧ — وكما أن على الانسان واجبات متباينة جدّ التباين نحو والديه و إخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التميز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هـذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حينئذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنـازة في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ — كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبـل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

— يوفيه دينه رجل خدّاع — ربمـا كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاقتراض من هذا الخدّاع . لأنه بذلك يؤتيه تفوّقا عليه . لأنه يسدي اليك العرف ولا تسدي اليه شيئا .

§ ٦ — كما كررت فيما سبق — والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصـار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤

— كل الضحايا الى المشتري — هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوديم .

§ ٧ — التميز — هذه مسئلة لطف وحسن ذوق .

— عرسه ... حضور الجنازة — تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ — بنفقة والديهم — الملاحظة السابقة بعينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سدّ حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفّل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ — فى كل فرصة ينبغى أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسن . فيجب أن يقوم الانسان فى حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة، لا ينبغى إلا الصراحة والاخلاص الذى يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده فى العشيرة ومواطنيه وفى جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ — هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا فى الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

— لأبيه وأمه — لا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول إن بالمرء لأمه حنانا أكثر .

§ ٩ — الاحترام الواجب للسن — نصائح جليلة تثير فى النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصائح التالية هى كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ — من طبقتنا ... من طبقات مختلفة — هذه الفروق موجودة فى جمعيتنا كما كانت موجودة فى الجمعية الآتينية .

الباب الثالث

قطع الصداقات — الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجر اليه — لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بمحبة مصطنعة — الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا يئس الصديق من إصلاحه — الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلا ، لا ينبغي له القطع على اطلاقه بل هو مدين دائما بشيء لذكرى الماضي .

---

§ ١ — مسئلة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضا؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحا كل الوضوح أن ينقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُشتكى منه هو أن واحدا لا يحب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يحب حبا قلبيا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعا للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ — وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئا يعطيه هذا الفهم

— الباب الثالث — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ — أن تُقطع أو أن يحتفظ بها — يمكن أن يرى في العمل العادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

— كما أسلفنا ذلك في البداية — راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغى له أن يلوم إلا نفســه . لكن إذا انخدع بموار بة صديقــه المزعوم فله كل الحق فى أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذى يوجه الى أولئـك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهــة الى شىء أنفس بكثير .

§ ٣ — لكن لنفرض الحالة التى فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظُنّ طيبا وأنه بعد ذلك قد صار رذيلا أو أنه بحسَب الظاهر فقط قد صَارَه ، فهل يستمر المرء فى أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزا أن يحبه أيضا ما دام أن الانسان لا يحب بلا تمييز بل هو يحب فقط من هو طيب ؟ لأن الذى كان يراد حبه ليس شريرا ولا هو ينبغى أن يُحَب . فانه لا ينبغى حب الاشرار كما لا تنبغى مشـابهتهم . على أنه معلوم أن الخليط يشــبه الخليط . وحينئذ هاك هى المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالا ؟ ما دام هنالك أمل فى إصلاحهم فينبغى مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التى تبــذل لاصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ — أن يلوم إلا نفسه — اذا كان الانسان متصفا من نفسه لم يفعل إلا ذلك فى أكثر الأحيان . فان الانسان فى الغالب يخدع نفسه أكثر ممـا يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

— صديقه المزعوم — أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

— العملة الزائفة — تشبيه بديع محكم .

§ ٣ — لنفرض الحالة — ليس فى هذا شىء من التخيل . بل تلك مسئلة طالمـا وضعها كل منا لنفسه فى معيشته .

— ما دام هنالك أمل فى اصلاحهم — قيد غاية فى اللطف وعملى للغاية . ولكن الصعوبة هى فى صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاقى قد أصبح محالا تمـاما أم لا .

الخدمة هى أشرف وأحق بالصداقة الحقة . فى هذه الحالة لا خطأ على المرء فى أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذى أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكذا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد فى الامكان نجاته بردّه الى ما كان فما على الانسان إلا أن يبتعد عنه .

§ ٤ — إفرض أيضا حالة أخرى : أن يبقى أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشدّ ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير فى الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شيء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدّا كما يقع فى الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بقى أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعدُ الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعدُ ما للآخر من الأفراح والأتراح بعينها ؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التى بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حينئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضحناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ — ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغى بالأولى الاحتفاظ بذكرى الصداقة التى أحسها المرء فى الماضى ؟ كما أن

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى — هذه الحالة الثانية هى أيضا واقعية .

— الصداقات المعقودة منذ الطفولة — ذلك بأن مرور الزمان فى الواقع يأتى شيئا فشيئا بأعظم التغيرات .

— كما وضحناه آنفا أكثر من مرة — راجع ما سبق ك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ — الاحتفاظ بذكرى — هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغى للانسان احتراما لنفسه أن يعامل صديقه كما يعامل مجرّد أجنبى حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشدّ عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابى بعض الشيء ذلك المـاضى الذى شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط فى فساد لا يغتفر .

— فساد لا يغتفر — هذه القواعد الحكيمة تجدّد ذكرى نصائح الفيثاغورثيين . فتى ظهر صديق بأنه غير أهل للمحبة والاحترام فانهم كانوا ينفونه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هى دائمـا موجعة وأنها تسىء أكثر من موت الصديق .

البــاب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتى من محبته لنفسه – لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خيّر – صورة الرجل الخيّر – إنه مع نفسه فى سلام لأنه يعمل الخير للخير لا لغير – الحياة عنده كلها حلاوة – علاقات الصداقة بالأثرة – صورة الشرير – ما به من عدم النظام الداخلى – شقاقه ونفسه – كرهه للحياة – بغضه لنفسه – الانتحار – مزايا الفضيلة .

§ ١ – إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التى تكوّن الصداقات الحقة يظهر أنها تستمدّ أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذى يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذى لا يرغب فى حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هى على التحقيق المحبة النزيهة التى تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتى يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذى يعيش معك . والذى يتحد وإياك فى الأذواق والذى تسره مسراتك وتحزنه أحزانك ، هذه هى العاطفة التى تشاهد على الخصوص فى الأمهات ، تلك بعض الخصائص التى بها تحدّ الصداقة الحقة . § ٢ – هذه هى بالضبط جميع الاحساسات التى يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتى يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

– الباب الرابع – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٦

§ ١ – يظهر أنها تستمدّ أصلها – وليس معنى هذا أن الأثرة هى أساس الصـداقة . هيهات . فان الصداقة فى نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان بالمرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لى ، متكلف وأن العلاقات التى يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هى ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذى جعل أرسطو يتخذ صيغة مريبة ليعبر بها عن فكرته .

§ ٢ – التى يحسها الرجل الخيّر – من المحال تقرير ثنائية الانسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخيار . لأنه يظهر، كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا فى الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخيّر هى أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمله لنفسه ، لأنه يعمله للعقل الذى هو فيه والذى هو خلاصة الانسان فى كل واحد منا . لا شك فى أنه يرغب فى الحياة وفى حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد أن يُحيي الأصل الذى به يفكر ويحيَه لأن الحياة عند الانسان الخيّر هى خير حق . § ٣ — إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدّل طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد فى كل الخيرات التى كان يتمناها للآخر. لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير فى الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل فى الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ — حينئذ متى اتصف انسان حقا بالفضيلة فانه يريد الاستمرار فى أن يعيش مع نفسه لأنه يجد فى ذلك لذة حقيقية . ان ذكريات أعماله الماضية ملآى حلاوة وآماله فى أعماله المستقبلة نبيلة كذلك . وما تلك

— كما أسلفت — راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

— والذى هو خلاصة الانسان — مبدأ أفلاطونى محض .

— هى خير حق — ملاحظة بعيدة الغور يمكن بها فى العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان النفوس السليمة المستنيرة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلمة تلك البلايا التى يلقونها فيها .

§ ٣ — إذا صار الانسان غير ما كان — وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت النفس عوضا عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ — حينئذ متى اتصف انسان — وصف عجيب لاغتباط الضمير فانه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحنّ على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتندّم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن نحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هى ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أو لا يوجد فى الواقع حب للذات نحو الذات فاننا نتركها الآن فى ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التى بيناها وأنه متى تطرّفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التى يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار . لكن أليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب للذات نحو الذات — هذه الظاهرة البسيكولوجية هى فى الحق محل لان يدهش لها كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقية . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدر أكثر شدّة أو أقل كما رزق أن يبغضها كما سينبه إليه أرسطو فيما يلى . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

— نتركها الآن فى ناحية — لا أظن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعلى الاقل فى المؤلفات التى وصلت الينا منه .

§ ٦ — هذه الشروط — التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخيارا؟ لان هذه المحبات لا تتكوّن أبدا عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ — بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخيارا . انهم ونفوسهم دائما فى شقاق . أنهم يرغبون فى شىء ويريدون منه شيئا آخر، فمثلهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلا من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم أنها طيبة جدّا يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشئومة عليهم . § ٨ — وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جبنا وإما كسلا . وآخرون أيضا بعد أن كسبوا كثيرا من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، تزعجهم الحياة فيتهربون منها وينتهى أمرهم بالانتحار . § ٩ — ان الأشرار فى مكنة من أن يبحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شىء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدّم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحلمون بمقاصد ليست أقل استحقاقا للّوم . فى حين أنهم على ضدّ ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يُحَب لا يحسّون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يحنّون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للحرمانات

§ ٧ — عند الذين ليسوا أخيارا — يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخيارا وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأوّلين كما هى غير ممكنة عند الآخرين .

§ ٨ — وينتهى أمرهم بالانتحار — لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب انتحار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان وخز الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .

§ ٩ — ان الأشرار ... — هذا التصوير لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصوير الذى سبقه وهو كتله محل للاعجاب .

التى يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها. وذلك من فساد الخلق. فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى، فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا. § ١٠ — لكن لما كان غير ممكن أن يجتمع للمرء اللذة والألم معا، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وودّ لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات، لأن الأشرار يملؤهم الندم دائما على كل ما يعملون. على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته لأنه فى الواقع ليس فيه شيء يُحَب. لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هى على التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث فى حدّة بأن يصير فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا للأغيار.

— مقطع إربا — مجاز محكم.

§ ١٠ — مستعدا لحب ذاته — هذا الباب كله هو على التحقيق من أجمل الفصول التى كتبها أرسطو وأبعدها غورا. ولقد أحسن "جيفانيوس" الذى استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد يكون المثل الأعلى وهذا مدح كبير عادل.

البـاب الخامس

في العطف — أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل — أنه يمكن أن يوجه الى النكرات وأنه سطحى جدًا — التأثير الفعال للرؤية فى الصداقة وفى الحب — كيف أن العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة — السبب العادى للعطف .

---

§ ١ — العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذى يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك فى أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه خلو من القوّة والرغبة وهما العلامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ — حينئذ الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون، فان من يشهدونهم يكالخون يحسّون نحوهم العطف و يساعدونهم على ما يبتغون دون أن يناصروهم شخصيا فى المصارعة عن كثب . أكرر حينئـذ أن هذا العطف هو فجـائى والاحساس الذى يولده ليس إلا سطحيا . § ٣ — ذلك بأنه يظهر لى أن الصـداقة كالحب تبتدئ بلذة النظـر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع فى الحب لمجرّد أن الصورة قد

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ — العطف — التفريق الذى يبينه أرسطو هنا دقيق جدًا ولكنه حق جدًا .

— فيما سبق — ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

— الميل الى الحب — فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلى .

§ ٢ — يناصروهم شخصيا — و بالنتيجة يؤتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ — بلذة النظر — هذه الملاحظة التى يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصى هى بعيـدة النور جدًا . فلا أظن أمرًا يمكنه أن يصير صديقا لانسان يبغض شخصه المـادّى .

سَبَبَه . لايكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب فى حضرته .

§ ٤ — حقا أن الصديقين لايكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفى أن يكون بالمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر الأمر على أن يتمنى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شىء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان . واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة لاصداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمدّ أصله من أحد هذين السببين ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة ردّ عطفا مقابل المعروف الذى أُسدى إليه ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه لا يكون صديقا ذلك الذى تقّف آخر على أمل أن يجتز لنفسه من وراء ذلك ربحا .

§ ٥ — وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين الذين ذكرتهم آنفا .

---

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شىء — هذا ، فيما يظهر ، يناقض ماقيل آنفا مادام أن أرسطو كان يفترض أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلاد .

§ ٥ — تثيره الفضيلة — هذا أصل حق وشريف فان المرء لايشعر بالعطف على من يحتقرهم . — الذين ذكرتهم آنفا — فى أوّل هذا الباب .

البـاب السادس

في الوفاق – أنه يقرب من الصداقة – لاينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء – نتائج الوفاق الباهرة في الممالك – أنه هو الصداقة المدنية – عواقب الشقاق الوخيمة – " ايتيوقل " و" پولينيس " – الوفاق يقتضي دائما أناسا أخيارا – الاشرار هم أبدا في شقاق بسبب أثرتهم التي لاقيد لها .

---

§ ١ – يظهر أن الوفاق أيضا فيه شيء من الصـداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هـذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضا . لايمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهـم وفاقا . ففي علم الفلك مثلا اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لايقتضي أقل محبة . وعلى ضدّ ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائدا فيها . فيها يتحد الناس في الرأى و يتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ – فالوفاق اذن ينطبق دائما على افعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للحزبين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلا على أن جميع السلطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم محالفـة اللقدمونيين أو أن " فيطّاقوس " يجب أن تحصر

– الباب السادس – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٧

§ ١ – لايقتضي أقل محبة – التمييز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أسهل منـه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيبا في هذه العاطفة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضدّ ذلك لأن التفسير الاشتقاقي يرجع الى معنى العقل أو الى الفطنة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكنا .

§ ٢ – دائما على أفعال – هذه المبادئ عينها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب الى أوديم .

– فيطّاقوس – طاغية ميتيلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتي الطبعة الثانية .

السلطة فى يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فمتى كان الأمر على ضدّ ذلك ورغب كل واحد من حزبى المملكة فى أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خُطّاب الفينيقيات . لأنه لا يكفى فى تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا فى موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه فى الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يبتغى . الوفاق مفهوما على هـذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هـذه القلوب هى على وفاق مع ذواتها أوّلا ثم هى على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لايشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هـذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما فى أوريف . انها لاتريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيهات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— خُطّاب الفينيقيات — وهما " إيتيوقل " " وپولينيس " ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابنى " أوديب " وعنوان الرواية يجىء من أن نساء فينيقيات هنّ اللواتى كنّ فى بعثة فى " دلفوس " يؤلفن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ — كما فى أوريف — معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا فى " أوريف " بين " أوبى " و " بيوثيا " و يكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد فى البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون فى لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون فى نصيب مبالغ فيه فى المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون فى المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف فى وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لاتهم أحدا فلا تلبث أن يضحّى بها . وحينئذ يقعون فى الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ — الا أن يكون فى لحظات قصيرة جدا — ملاحظة محكمة على رغم ظواهرها . وان أرسطو ليدعمها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

البـاب السابع

في النعم – المنعم يُحِب على العموم أكثر من المنعم عليه – الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب – المقارنة السيئة للديون – "ابيشارم" – ايضاح أرسطوطاليس الخاص – حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم – المنعم عليــه هو بوجه ما صنيعة المنعم – اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المنفعلة – يَنْعم المرء بمـا يصنع من الخير – المرء يزيد حبه لمـا كلفه من التعب – حنو الأم البليغ على أولادها .

---

§ ١ – يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يحب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لكل معقول، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الاكثر شيوعا هو أن الاخيرين بوجه ما مدينون والاولين هم دائنون . حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يتمنى المدينون مع الارتياح أن من أقرضوهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضـدّ ذلك يذهبون إلى حدّ أن يشـغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينيهم ، كذلك أيضـا أولئك الذين أسدوا معروفا يودّون لو يعيش مدينوهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجميل يوما على المعروف الذى قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلا ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل . وقد لا يفوت "إبيشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هـذا

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ٨

§ ١ – يظهر على المنعمين على وجه العموم – بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وان الاعتراف بالجميل شيء نادر .

– يعرفوا لهم الجميل يوما – هـذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيبدى أسبابا أحسن منه فيما يلي ، فان من غير العادى أن يسدى المرء معروفا الى الناس وهو يحسب لذلك حسابا لمنفعته الشخصية . بل الغالب أن يسدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

– "ابيشارم" – لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم ابيشارم هذا . وربما كان مجرّد أسلوب جملة ينتقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير " يأخذون الامر من جهته السيئة " . ولكنه مطابق للضعف الانسانى لان الناس فى العادة قلما يذكرون النعم و يؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ — أما أنا فيظهر لى أن العلة هنا أدخل فى باب الطبيعى وأنها ليس بينها وبين ما يجرى فى شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينيهم، فاذا رغبوا فى أن يروهم قادرين على عمالهم فذلك فى رقبة السداد الذى ينتظرونه . ولكن على ضدّ ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون و يعزون مدينيهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا فى الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ — هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذى يحسه الفنّانون نحو صنعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يحب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه انتعش وحيي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص فى الشعراء، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة و يعزّونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ — هذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذى أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنيعة من اصطنعه . والعلة فى ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء، شيء عزيز جدا . ونحن لا كون لنا إلا

---

§ ٢ — أدخل فى باب الطبيعى — لأرسطو الحق كله فى ذلك . فان المرء يفعل عادة فى هذه الأحوال بدافع الطبع و بلا ترو .

§ ٣ — الفنانون نحو صنعاتهم — إيضاح ليس بديعا فقط بل هو غاية فى المتانة .

— بارزة على الخصوص فى الشعراء — لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ — حال المنعمين — ربما كان الايضاح دقيقا بعض الشيء ولكنه حق . فان رؤية المدين بالمعروف أو ذكراه تذكرك العمل الصالح الذى أتيته فترضي عن نفسك بمناسبته وتحبه إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يحب إذن صنيعه لأنه يحب أيضا أن يكون، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ماليس هو إلا بالقوّة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ — زد على هـذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميـل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به فى موضوع هذا الفعل . لكنه فى الوقت عينه لا شىء من الجميل، بالنسبة للنعم عليه، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يُحَب . § ٦ — إنما الفعل الحالىّ هو الذى يجعل لنا لذة، وفى المستقبل إنمـا هو الرجاء، وفى المـاضى انما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدّة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصطنعه لأن الجميل باق، فى حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا، فكون المرء محبوبا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والنتائج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائمـا أكثر بمـا كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ — زد على هذا — هذا السبب الجديد هو أقطع فى التدليل .

§ ٦ — إنمـا الفعل الحالى — زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا للاولى .

§ ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك — هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها فى صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث. وقبول نعمة شيء بالبديهية لا يستدعى البتة مجهودا شاقا فى حين أن إسداءها يكلف فى الغالب مجهودا كبيرا. من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشتراكهنّ فى النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهنّ ليعلمن حق العلم أن أولادهنّ ملك لهنّ . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهنّ أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التى تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فان الجارى فى العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك فى الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التى يقمن بها فى سنينا الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

البـاب الثامن

فى الأثرة أو حب الذات — الشرير لا يفكر إلا فى نفسه — الخيّر لا يفكر البتة الا فى أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعته الخاصة — السفسطة لتبرير الأثرة — يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة — الأثرة المذمومة والعامية — الأثرة التى تنحصر فى أن يكون المرء أفضل وأنزه من جميع الناس هى ممدوحة جدا — إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه — إحتقار الثروة — الشهوة الغالية فى الخير وفى المجد .

§ ١ — لقد وضعوا مسئلة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا لها على بقيـة الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يغلون فى حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إخجالهم من هذا الافراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدّت هذه الرذيلة فى نفسه . كذلك يعاب عليـه أنه لا يعمل عملا أيا كان خارجا عما يمسه شخصيا وعلى ضدّ ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نسّاء لمنفعته الخاصة فى جانب منفعة صديقه .

§ ٢ — لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٦

§ ١ — لقد وضعوا مسـئلة العلم — ليس هنا البتة تخلص ومهولة انتقال بين هـذا الموضوع الجديد والموضوعات التى تقدّمته .

— أم اذا كان الأحسن هو حب الغير — يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

— الشرير — إذن لحب الذات والرذيلة شىء واحد .

— فى جانب منفعة صديقه — فى هذا تضييق لدائرة الحب وفعل الخير إلى حد لا ينبغى . وإن المبدأ الذى يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ — لكنه يجاب على ذلك — ان ما يلى هو اعتراض سيبطله أرسطو فيما بعـد . وقد رأيت واجبا علىّ أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن فى نص المتن .

الخاصة بالأثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يحدّون بها عادةً الصديق الحق . لاننا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أوّلا من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا و يمكننى أن أورد منها : "روح واحد — بين الاصدقاء كل شىء مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق . " كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأىٍّ كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحلين المختلفين يُتساءل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١

— تبدأ أوّلا من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بديا أن يحب نفسه و يحترمها لكى يستطيع أن يحب الأغيار .

— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيرا من الأهمية بالامثال . ويلذ له أن يتخذها حجة . فانها عنده "حكمة الامم" .

— من بين هذين الحلين المختلفين — وسيأخذ أرسطو بأولها وهو الذى يدعو الى التنزه عن الغرض

— الثقة بهما متساوية — فى هذا غلو، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة السفسطة .

§ ٣ — ربما يكفى تقسيم هـذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأنانية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضح لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ — فمن جهة حينما يراد جعل هـذا اللفظ لفظ توبيخ وشتم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يُقبلون على هـذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهـذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامىّ الناس وتكون تسمية " الأنانيين " آتية من أخلاق العامىّ التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ — لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يبشمون من جميع هذه الاستمتاعات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يحث البتة إلا على اتباع طريق العـدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ — النصيب ... من الحق ونوع الحق — نهج حكيم جدا طالما انتهجه أرسطو .

§ ٤ — العامى ... أشد الرغبات — يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ — اذا كان انسان — تمييز عميق وبسيط معا . فان الأنانيـة تتميز على الخصوص بالغرض الذى يرمى اليه الشخص . فاذا كان الغرض ساميا، اذا كان الغرض شريفا وعظيما انعدمت الأنانيـة . فيأخذ حب الذات من ثَمّ اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . § ٦ — ومع ذلك فان ذاك الانسان هو، فيما يظهر، أشــد أثرة من الآخرين ما دام يسند اليهـا أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفســه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم فى المدينة يشبه أن يكون فى السياسة هو المملكة نفسها أو هو، فى نظم آخر من الاشياء، يعتبر أنه المؤلف للمجموع بتمامه. كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذى يحب فى نفســه ذلك المبــدأ الحاكم ولا يحث إلا على إرضائه . ولئن سمى معتــدلا الانسان الذى يضبط نفسه وغير معتدل هــذا الذى لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه. ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التى يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل فى الإرادية هى تلك التى يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تمــاما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوّم الأصلى للشخص، وأن الانسان الخيّر يحبه إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشدّ الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذى به يكون هذا الاسم شتما جدّ المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامية بمقدار ما تعلو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تعلو الرغبة فى الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

§ ٦ — فيما يظهر أشــد أثرة — ربما تكون تسمية هــذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على تعمق دقيق بتعمق دقيق مثله .

— المقوّم الأصلى للشخص — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

— العيشة على مقتضى العقل — مبــدأ أفلاطونى يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل مذهبها الأخلاقى .

§ ٧ — على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير و يمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتزاحمون إلا على الفضيلة وحدها و يجهدون أنفسهم فى عمل ما هو الأجمل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هى أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه بعمل الخير يكسب أيضا ربحا شخصيا عظيما و يُفضل فى الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . § ٨ — وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمله و بين ما يعمله، فى حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

---

§ ٧ — الطائفة كلها — أو الجمعيــة ، ولقد آثرت الاحتفاظ بالكلمة نفسها التى استعملها أرسطو . ومع ذلك فمن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما بينه أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير الحكومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما يبين أهميــة التربية التى تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة فى المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جدّ البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادىء التى يبطلها أرسطو .

§ ٨ — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩ .

— لأن كل عقل — يظهر ان أرسطو، من حيث لا يشعر، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهى أن الرذيلة هى دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

§ ٩ — وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هــذه الخيرات التى يتنــازع فيها العامة غير مستبق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمتاعا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش فى المجد سنة واحدة على أن يعيش فى الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامية . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله و يتزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان خرابهم يمكن أن يغنى أصدقاءهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف و بذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ — ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هــذه النزاهة هى وحدها فى عينيه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضــلا ذلك الذى يختار الشرف والخير على سائر ما عداهمــا . بل قد يذهب رجل الخير الى حدّ أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

§ ٩ — وهذا لا يمنع — تصوير شريف للرجل البطل .

— يعيش فى المجد سنة واحدة — هذا هو "أشيل" هوميروس . راجع فى الإلياذة (المن ٩ البيت ٤١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ — الى صديقه — بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هى الخيرات التى يبغيها .

— يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل — هذا تنزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة الى أكثر من هذا الحد متى كان الشىء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيــه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صــديقه يفعل شيئا من ان يباشره هو بالذات .

§ ١١ — وعلى هذا حينئذ فى جميع الأعمال الممدوحة يظهر أن الرجل الفاضــل يأخذ لنفســه النصيب الأوفى من الخير . وإنى أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغى للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ – ١١ أن يعرف أن يكون أنانيا – قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

البـاب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو فى السعادة ؟ — أدلة على وجوه مختلفة — هل المرء فى الشقاء أشدّ حاجة الى الاصـدقاء منه فى السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة — " الاستشهاد بتيوغنيس " — إن من الفضـيلة التأمل فى الأعمال الفاضلة — أن يحس المرء أنه يعمل و يعيش فى أصحابه ، تلك هى لذة قوية ، وإنـ المرء لا يدركها إلا فى الخلطة التامة — الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى و يتساءلون عمـا إذا كان بالمرء وهو سـعيد حاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به اليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السـعداء على الاطلاق والمستقلين الى الصـداقة مادام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسـدونها . فى حين أن الصديق الذى هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

" إذا كان الله فى عونك فمـا حاجتك بالأصدقاء "

ومن جهة أخرى متى حُبي المرء السعيد جميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يحَبى الأصدقاءَ لأنـ هذا ، فيما يظهر ، أنفس الخيرات الخارجيـة . أزيد على هذا أنه اذا كانت الصـداقة تنحصر فى اسداء صنوف المعروف أكثر منها فى قبولها

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى — دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فانها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجيب عليها فورا كما يجيب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة .

— الشاعر — هو " أوريفيد " فى مأساة " أوريست " البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو .

— أن لا يُحبى الأصدقاء — ان معنى السعادة يشمل فى الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والا لما سدّت الحاجة الأدخل فى الطبع والأشـدّ مشروعية .

وكان نشر المرء البر حواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير فى حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء فى أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم فى الشقاء . لأنه اذا كان الانسان فى الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف. § ٢ — وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد. لأن لديه كل الخيرات التى يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهى أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العامى كان الرجل السعيد فى حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ — حينئذ ما معنى الرأى الأوّل الذى ذكرناه؟ وكيف يكون فيه شىء من الحق ؟ ألأن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

— من أجل ذلك يتساءلون أيضا — مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ — الانسان موجود اجتماعى — راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح فى هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه "هوبس" فيما بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ — الذى ذكرناه — فى أوّل هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدرى ماذا يصنع بالأصدقاء و برفقاء اللذة أو بالأقل لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته ، لأنها ملائمة كال الملاءمة ، فى غنى عن جميع اللذات التى يجلبها الأغيار . فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هـذا القبيل فذلك لأنه حقا لا حاجة له بأصـدقاء من أى قبيل كان . § ٤ — لكن هذا التدليل ربما لا يكون صحيحا . فقد قيـل فى أوّل هذا المؤلف إن السعادة هى نوع من الفعل ، ومن المفهوم بلا عناء أن الفـعل يأتى و يقع على التوالى ، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالةٍ خاصـةٍ للانسان . فاذا كانت السـعادة تنحصر فى أن يعيش المرء و يفعل ففعل رجل الخـير طيب ومقبول فى ذاته كما قد بينته فيما سلف . § ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتينا دائما أحلى الاحساسات و إننا نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا ، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جدّ القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذى هو أكثر ملاءمة لطبعهما . أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمـألوفة لدى طبعه الخاص . وتلك هى أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقا .

§ ٦ — ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السـعيد يجب أن يعيش عيشـة

§ ٤ — فى أوّل هذا المؤلف — ك ١ ب ٦ ف ٨

— كما قد بينته فيما سلف — المرجع ذاته .

§ ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا — هـذا الايضاح حق وإن كان دقيقا . فان المرء يحسّ بحدة الخيرَ الذى يفعله هو الى حدّ أنه لا حاجة به للتأمل فيه و يتعرّف وقعه عند الغير . والحق هو أن الانسان يحب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير و يفرح لذلك و يزيده هذا العمل اعتدادا بهم واحتراما لهم .

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هـذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فاذا العملُ الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد. الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتذّ بأعمال الفضيلة و يكره خطايا الرذيلة، أشـبه بالموسيقار الذى يرتاح للنغمات الجميلة وتغيظه الرديئة. § ٧ — على أن من طرق المرون على الفضـيلة أن يعيش المرء مع ناس أخيار كما نبـه اليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ماهو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضـل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس و بملكة التفكر معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهـم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تنحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير. والحياة هى فى ذاتها شىء طيب ومقبول . لأنها شىء محدود ومعين وكل ماهو معين هو من طبيعة الخير. وفوق ذلك ماهو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ — غير أنه

---

§ ٦ — ثقيلة على المعتزل — دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضدّ الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ — تيوغنيس — راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة "برنك" .

— أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية — هذا التكرير هو فى المتن .

— أكرر — راجع ماسبق فى هذا الباب ف ٥ وفى ك ٣ ب ٥ ف ٥

— من ملكة الحس — راجع كتاب الروح ك ٢ ب ٥ وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتى .

— لسائر الناس — لأن الفضيلة والانسان الفاضـل يمكن أن يتخذا مقياسا لسائر ما عداهما . راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

لا ينبغى أن يُتخذ هنا مثلا حياة رديئة وفاسـدة ولا حياة قضيت فى الآلام . لأن حياة كهذه هى غير محدّدة كالعناصر التى ألفتها سواء بسواء . وهـذا سيفهم بأجلى من ذلك فيما سنقوله بعد على الألم . § ٩ — نقول مرة أخرى إن الحيـاة وحدها هى طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ماتكون مرغوبا فيها لديهم ،وعيشتهم هى أسعد عيشة بلا نزاع . لكنّ من يرى يحس أنه يرى ،ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشى يحس أنه يمشى ، وكذلك الحال فى سائر الحالات . إن فينا شيئا يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة فى ذاتها ، لأن الحياة هى بالطبع طيبة . وأن يحس المرء فى نفسه الخير الذى يملكه هو نفسه تلك لذة حقة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسـبة لهم خير ولذة فى آن واحد . وبهذا وحده أنهـم يشعرون بالخير لذاته ويجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ — لكن ما هو الانسان

---

§ ٨ — غير محدّدة — لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقيا ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيدا .

— بعد على الألم — راجع ماسيجى ، ك ١٠

§ ٩ — الحياة وحدها — هذه المعانى بأعيانها قد ذكرت فى السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— قد رأينا — راجع ماسبق ف ٧ هـذه هى الكيفية المثلى لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضـل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة. إذن بقدر ما يحب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه، لكننا قلنا إنه اذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهـذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة فى مرعى واحد لاغير. حينئـذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المجدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا فى الحالة بعينها، أعنى أن الصديق هو بالبديهية خير يجب أن يُرغب فيه . ومايرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة غير تامة. حينئذ فالخلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

---

§ ١٠ – قلنا – فيا سبق ف ٥

– أن الكون الذى هو فينا – هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .

– حينئذ فالخلاصة – يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء ولكن النتيجة فضلى الى حدّ أن ثمن الوصول اليها ليس غاليا .

البـاب العـاشر

في عدد الأصدقاء — يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن اسداء المعروف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبهم المرء محبة خالصة فعددهم يجب أن يكون محصورا جدا — العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد — الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

---

§ ١ — هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حدّ ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

" لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف "

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ — أن قولة الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بجميل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى اليه كثيرا . وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

— الباب العاشر — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الادب الى أويديم ك ٧ و ١٢

§ ١ — قيل بحسن ذوق — " هيز يود " هو القائل هذا البيت . " الأعمال والأيام " البيت ٣٣٣ .

§ ٢ — الحياة بأسرها — ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : "الثروة بأسرها" وعلى هذا المعنى الأخير فهم " أوسطراط " هذه النقطة .

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل فى الأطعمة . § ٣ — يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغى أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حدّ لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان فى المملكة ؟ إنه لا يستطاع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك فى أنى لا أريد أن أقول بامكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون فى عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء و إياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هى العلامة الأكيدة للصداقة . § ٤ — لكنه يُرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

— كما هو الحال بالنسبة للتوابل فى الاطعمة — قد تكون هذه الاستعارة غير وافية . يريد ارسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل فى الاطعمة التى تؤكل . وهناك رواية أخرى فى بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : " وهذا هو كالتوابل لزينتنا وملاذنا " وقد ظهر لى أن هذا المعنى مموه بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأوّل الذى هو أبسط .

§ ٣ — مملكة بمائة ألف — هذه الفكرة مذكورة كثيرا فى السياسة . فماذا يقول أرسطو إذن على ممالكنا الحالية التى تعدّ فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين؟ أجل ربما يقول إنه لا يُرى فيها هذا العدد من المدنيين .

— أكبر عدد من الاشخاص — مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاعلية الناس وأهليتهم للحبة يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما .

§ ٤ — وأن يقسم شخصه على هذا النحو — لا أحد فى الحياة لم يصادف هذه الحيرة التى يشير اليها أرسطو .

— زد على هذا أن جميع هؤلاء الاشخاص — سبب آخر قوى أيضا ولكن أقل من الاوّل لانه نادر وليس من الضرورى أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض ما دام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر . وليست هذه بالخيرة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ — كذلك يكون من العسر جدّا مع أشخاص عديدين إلى هـذا القدر أن يستطيع المرء، لحسابه الخاص، مشاطرتهم الأفراح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئـة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر فى آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر ما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص. لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص. وهذا هو السبب فى أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة فى آن واحد. العشق هو كدرجة عليا وافراط للمحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحدّة تتركز فى بعض أشياء قليـلة العدد . § ٦ — الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك. فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادّة مع كثيرين. ان جميع الصداقات التى يشاد بذكرها و يعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك فى علاقات الجمعية المدنية المحضة، وانه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ — مشاطرتهم الافراح — سبب آخر ليس أقل قوة .

— يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص — هذه هى الصيغة النهائية وهى أيضا الأحق وان كانت صعبة التطبيق فى الجمعية . فان قليلا من المحبات المخلصة الثابتـة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التى لا يسع المرء أن يرعاها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

— العشق ... إلى شخص واحد — هذا بالغ فى الحق غايته متى كان بين اثنين مختلفى الجنس .

§ ٦ — بين شخصين — "تيزيه و پيريتوس" "آشيل و بطرقل" "أورست و پيلاد"

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيّرا بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

– بل قد يكون من الأفضل – حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماما وحتى تمى هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكليهما نحو الكمال .

البـاب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر فى السراء أم فى الضراء؟ أدلة فى كل من الجهتين : مجرّد حضور الأصـدقاء وعطفهم يخفف ألمنا ويزكّى سعادتنا – عدم دعوة المرء أصدقاءه الا بتحفظ اذا كان فى حال الحزن – الطلوع عليهم عنـد شدائدهم – تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصرّ على رفض ذلك – الخلاصة .

---

§ ١ – مسئلة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء فى الرخاء منه فى الشدّة؟ إنه يطلب الأصدقاء فى الحالين. فان التعساء فى حاجة الى المساعدة . والناس السعداء فى حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حواليهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون فى المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء فى السراء . وفى هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن، عند الخيار، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ – حضور الأصدقاء وحده هو لذة فى الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصة . وعلى هـذا يمكن أن يُتساءل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

– الباب الحادى عشر – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ – مسئلة أخرى – رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بها أكثر من هذا القدر .

– ويتقبل نعمهم – ربما تكون هذه العبارة ليست على شىء من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .

– أم اذا كانوا – يظهر أن السبب الثانى واقعى أكثر من الأوّل .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا. وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها، وهذا لا يهم، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ — لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة. فرؤية المرء أصدقاءه، هذه وحدها لذة حقة خصوصا متى كلف المرء فى الضراء. وفوق هذا فان ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طَبًّا بالعزاء. لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه. § ٤ — لكنه يمكن أن يقال: عزيز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتق فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطرهم آلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تخالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاؤهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

---

§ ٣ — لحضورهم — يظهر أن كل هذه الجملة تكرير لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها فيما يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيرا واحدا .

§ ٤ — يمكن أن يقال — زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فانما هو اعتراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغى إخبار الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والذوق . وعلى العموم ينبغى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يجرح من الكتمان .

§ ٥ — لكن متى كنا فى بحبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا . فبديًّا معاشرتهم لذيذة لنا وتؤتينا هـذه الفكرة التى ليست أقل حلاوة منها وهى أنهم يتمتعون وإيانا بالخيرات التى عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص فى السعادة تُسَرُّ قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضدّ من ذلك يتردّد المرء ويتأخر عن دعوتهم فى المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

" حسبى أن أكون أنا التعس وحدى "

إنه لا ينبغى فى الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى بشىء قليل جدّا من المشقة عليهم . § ٦ — لأسباب مضادّة ينبغى أن يطالع المرء أصدقاءه التعساء دون أن يُدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه . لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا فى حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن يساعد بشىء فى رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن أيضا أن يكونوا فى حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغى أن يستعجل المرء بأخذ نصيب شخصىّ من الفوائد التى يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل فى شىء أن يروح المرء بحدة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغى الحذر من إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ — ومن ثم كانت هـذه الكلمة — لا يُعرف بالضبط من قائلها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء المأساة .

§ ٦ — لأسباب مضادّة — كل هذه النصائح فى غاية اللطف وهى عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه فى جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

– وذلك ما قد يقع أحيانا – قاعدة ألطف وهى مع ذلك حقيقية ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد يثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة " كل شيء مشاع بين الأصدقاء " نادرة التطبيق جدا فى العمل حتى فى الصداقات الأتمّ ما يكون .

– والخلاصة حينئذ – النتيجة خليقة بكل الايضاحات التى تقدّمت .

البـاب الثانى عشر

حلاوات العشرة — الصداقة كالعشق — يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر — المشاغل المشتركة التى تمى الصفاء — الأشرار يفسد بعضهم بعضا — الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة — خاتمة نظرية الصداقة .

---

§ ١ — هل يمكن أن يقال إن الشأن فى الصداقة كالشأن فى العشق؟ وهل كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصـداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يحب المرء فى نفسه شخصيا هو أن يشعر بكونه . كذلك يحب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا فى العيشـة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن يبغوها . إن الشغل الذى يجعله المرء قوام حياته الخاصـة أو الذى يجد فيـه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذى يريد كل واحد أن يشاطره فيـه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنيـة ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

— الباب الثانى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ — هل يمكن أن يقال — لا اتصال لهذا بما سبق .

— الشأن فى الصداقة كالشأن فى العشق — شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

— أن يشعر بكونه — راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

— أن يشاطره فيه أصدقاؤه — والذى يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهـم يقضون أيامهـم فى أن يباشروا معا ما هو ألذّ لهم فى العيشة . ولمـا أنهم يريدون أن يعيشوا دائما مع أصدقاء يطلبون و إياهم جميع الأشغال التى ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ — هذا هو ما يصير أيضا صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم فى محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسـد بعضهم بعضا بقدر ما يقلد بعضهم بعضا . على ضدّ ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هى لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صـلاحا باستمرارها و بأن يصلح بعضهم بعضا . فمن السهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضا . ومن هنا جاء المثل :

"إنمـا يُطلب الخير دائمـا من الأخيار" .

§ ٣ — فرغنا من نظرية الصداقة ولنمض الآن إلى نظرية اللذة .

---

§ ٢ — دائما من الأخيار — بيت "تيوغنيس" الذى ذكر آنفا ب ٩ ف ٧

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقة

الباب الأوّل

فى اللذة — أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى — الأهمية الكبرى للذة فى التربية وفى الحياة — النظريات المتضادّة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا — الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

---

§ ١ — التبع الطبيعى لما قد سلف هى أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التى نجدها هى التى يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . ومما لابد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبق طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة فى أمر الفضيلة والسعادة ما دام أن الانسان يطلب الأشياء التى تلذّ له ويجتنب الأشياء المؤلمة .

— الباب الأوّل — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب إلى أوديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ — التبع الطبيعى — يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطويل اللذة فى الكتاب السابع الباب الحادى عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجرّدة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأولى تذييل ؟

— أهمية عظمى — راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه المعانى أفلاطونية صرفة . راجع "الفيليب" كله وعلى الخصوص ص ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣

§ ٢ — إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يُضرب عنها صفح ولا ينبغى إهمالها خصوصا أن الآراء فى هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هى الخير . والآخرون على ضدّ هذا الرأى يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأى الأخير من قد يكونون مقتنعين فى داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا فى سلوك حياتنا أن نضع اللذة فى صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردهم إلى الوسط . § ٣ — وإنى لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فمتى شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبت الثقة بها وهدم موجَبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة يباشر لذة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التى باشرها . لأنه ليس على العامىّ أن يميز الأشياء ويحيد حدّها § ٤ — وعلى ضدّ ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

---

§ ٢ — يزعم البعض — هذا هو المذهب القيروانى . راجع الباب الثانى .

— والآخرون...أن يسموها شرا — هذا هو مذهب أنسطتين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق هذه الخلافات المذهبية فى الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ — عادلا تماما — الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها فى علم الأخلاق كما لا محل لها فى غيره . فان الحكيم لا ينبغى له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى فى تصيير الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجيــدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التى وضعتها . غير أنى لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث فى هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

---

§ ٤ – الأفعال – أو الحوادث .

الباب الثانى

ملخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة – "أو يدوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها – يدعم أو يدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة – الدليل المستخرج من طبيعة الألم – كل الكائنات تتقيه – رأى أفلاطون – حل أرسطو الخاص – ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا – الدليل المستخرج من النقيض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون نقيضا لشر آخر – ابطال بعض الأدلة الأخرى – اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدّ حاجة – اللذات المخجلة ليست لذات حقة – بيان بعض الحلول – الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى – من اللذات ما يُرغب فيه .

---

§ ١ — كان "أو يدوكس" يرتئى أن اللذة هى الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أ كانت عاقلة أم غير عاقلة، وكان يقول : « فى جميع الأشياء التى يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذى »
« يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقعى الذى لا جدال فيه : أن الكائنات »
« منقادة نحو الشىء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشىء هو أعلى خير للجميع لأن »
« كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه ، وعلى ذلك حينئذ يكون »
« ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . »
وكان الناس يصدّقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أ كثر منه بسبب

– الباب الثانى – فى الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب إلى أو يديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ – "أو يدوكس" – هذا الفيلسوف الذى يشرفه أرسطو بالردّ عليه ليس معروفا بغير هذا . وقد تكلم عن نظريته على اللذة فى ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغى أن يشتبه بالفلكى اليونانى المسمى بهذا الاسم والذى كان معاصرا له تقريبا .

– وكان يقول – زدت هذه الكلمات التى يبيح زيادتها نظمُ عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أو يدوكس" .

مابها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان، على ما يظهر، يقرر آراءه لا كصديق للذة، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ — وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضادّ للذة إذ كان يقول:

« حينئذ الألم هو فى ذاته ما يجتنبه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »
« نقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وان الشىء يُطلب أكثر مما عداه »
« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخر ولا من أجل آخر. وكل الناس مجمع على أن الشىء »
« الوحيد الذى يجمع بين هـذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »
« يسأل آخر لماذا هو يجد لذة فيما يلذّ له لأن المعلوم هو أن اللذة هى بذاتها شىء »
« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شىء آخر أيا كان لا تزيد على أن »
« تصيّره مرغوبا أكثر، مثال ذلك اذا انضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »
« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ — وعندنا أن كل ما يثبته هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعدّ من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر . إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر، متى انضم الى آخر، منه لو بقى وحيدا . وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هى الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »
« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

---

§ ٢ — اذ كان يقول — التعليق السابق بعينه .

§ ٣ — أبان أفلاطون — فى "الفيليب" ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

— قال أفلاطون — هذا ليس منقولا بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هى الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شىء الى الخير ليكون »
« بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعداه . و بالنتيجة يكون بديهيا أيضا أن »
« الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر متى أضيف »
« الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذى يستوفى هـذا الشرط والذى يمكننا نحن الناس أن نستمتع به ؟ هذه بالضبط هى المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشىء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، هـذا قول ليس من الجد فى شىء . لأن ما يُجمع النـاس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العـقل هى وحدها التى ترغب فى اللذة فلا يخطئ من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فماذا تكون إذن قيمة هذا الرأى . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شىء من الغريزة الطيبة الطبيعية التى لكونها أشدّ قوة من تلك الكائنات تتجه بشدّة لا تقاوَم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لى أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذى رُد به على "أويدوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »
« شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضدّ للشر . وفوق ذلك فان اللذة »

---

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالذوق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب " الايقوسى " من حيث لا يدرى أنه يقلده .

§ ٥ — رُد به على " أويدوكس " — ليس نص المتن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر » . هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الاطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها. فالواقع أنه اذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو اذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى فى الواقع أن الكائنات تفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة فى مقولة الكيوف أنها لا يمكن أن تكون فى عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوفا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزاد على هذا أن الخير هو شيء نهائى ومحدود فى حين أن اللذة هى غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر وللأقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه اذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل وبالنسبة لجميع الفضائل الأخرى التى يقال فى شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يحوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلانى أو الفلانى ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فان المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة.

---

§ ٦ — فى مقولة الكيوف — وبالنتيجة فى عداد الأشياء الباقية التى لا تتغير بسهولة .

— كيوفا دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .

— ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تبيد فى لحظة واحدة .

§ ٧ — يزاد على هذا — هذه النظريات هى بلا شك فيثاغورثية . وهى موجودة أيضا فى فقرات مختلفة من " الفيليب " على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته فى أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد الانتقادات التي وجهت اليها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هى خالصة وما هى مشوبة ؟ . § ٨ — ما الذى يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهى مع ذلك شىء نهائى ومحدود ، قابلة للأكثر وللأقل فاللذة هى أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا فى جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف فى الأكثر وفى الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للّذة ؟ .

§ ٩ — على فرض أن الخير الأعلى هو شىء كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيئان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هى حركة وتولد . ولكن لا حق لهم فى ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كيفيتاها الخاصتان : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها فى ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شىء من ذلك ينطبق على اللذة لا فى أحد الوجهين ولا فى الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة فى الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا فى ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشى أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتى كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع . يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

---

§ ٩ — الحركات والتولدات — راجع فيما سبق مناقشة مشابهة فى ك ٧ ب ١١ ف ٤

— لا يتمتع سريعا باللذة الحالية — يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا ، أعنى أن المرء لا يستطيع الاستمتاع فى الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ — كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئا كيفما اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شىء كيفما اتفق . وإنه يتلاشى فى العناصر التى جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده انما هو الألم الذى يفسدها . § ١١ — يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هى ارضاؤه . غير أن هـذه هى انفعالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذى يقع فيه هذا القضاء هو الذى يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذى يستمتع بها فى الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحسّ الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التى يمكن أن نعانيها فيما يتعلق بالأغذية . فمتى حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادّة عند مايسدّ حاجته . § ١٢ — ولكن الأمر بعيد عن ذلك جدّ البعد

§ ١٠ — فوق ذلك تولدا — هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

— انما هو الألم الذى يفسدها — اذن اللذة تُحلل فى الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها ستحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ — يزيدون على هذا — هـذا الحدّ الذى يبطله أرسطو هو من أفلاطون راجع "الفيليب" ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

— اذن يكون هو البدن — لأرسطو الحق من حيث ان البـدن ليس هو بالضبط الذى يتمتع باللذة بل الروح هى التى تتمتع فى الواقع عند ما يمرّ بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ — ولكن الأمر بعيـد عن ذلك جدّ البعد — أى أنه توجد لذات لم تكن مسبوقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما بينه أرسطو . على أن أفلاطون قد نبه هذا التنبيه الذى يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التى تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هى السد الطبيعى لها . § ١٣ — أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك فى الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطة تسحر الناس الذين ساءت أمزجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا فى أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرا كل ماهو مر أو حلو وطيب فى ذوق المرضى . وأنه لا يجد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدى .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة فى الواقع هى أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التى تأتى من تلك الينابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ — أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ — نظرية أويدوكس — راجع ما سبق فى أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أفلاطون فى كتابه "الفيليب" كان يرمى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال — أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخيرها . فانها كلها ليست خالصة و بالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ماسيقوله أرسطو بعد قليل .

التى تأتى من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التى تأتى من الأعمال المزرية بالشرف . وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة الموسيقار اذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ — ومن جهة نظم آخر من المعانى فان سلوك الصديق الحق الذى يختلف كثيرا عن سلوك المتملق يبين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هى الخير الأعلى أو على الأقل أن اللذات تختلف كثيرا فى نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر بقصد اللذة ، واذا كان المرء ينكر على أحدهما فى حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جدّ الاختلاف . § ١٧ — لا أحد يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد فى هذه الترهات التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمنا للّذة أخسّ الأفعال حتى ولو لم يشعر فى ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم نكن لنجد فيه لذة ما ، مثال ذلك النظر والتذكر والحفظ وحيازة الفضائل والملكات الكبيرة فى الفنون . فاذا قيل إن اللذة هى بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

---

§ ١٦ — ومن جهة نظم آخر من المعانى — قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى أبين نوعا من الصلة التى لم تذكر صراحة .

— يبين جليا — هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أوقع من هذا .

§ ١٧ — مثال ذلك النظر والتذكر — راجع الميتافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ — أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبا فيها وأن من اللذات ماهي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ — يجب الآن حينئذ — هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

— على النظريات — نظريات أويدوكس الذى سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذى لم يسمه ولكنه يشير إليه إشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة — إبطال بعض نظريات أخرى سابقة — اللذة ليست حركة ولا تولدا متعاقبا — الأنواع المختلفة للحركة — كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة فى أية لحظة من مدتها — اللذة هى كلٌّ غير قابل للقسمة فى أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ — ماهى فى الواقع اللذة ؟ وما مميزها الخاص ؟ هـذا ما سنبينه بأن نراجع المسئلة فى أصلها .

الرؤية فى أية لحظة تلاحظ هى دائما تامة ، فيا يظهر ، بمعنى أنهـا لاحاجة بها الى شيء يأتى بعدهافيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهةاللذة تقرب من الرؤية . إنها ضرب من كلٍّ لاينقسم . ولايستطيع المرء فى أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها زمنا أطول ، تصير فى نوعها أتم مما كانت باديء بدء . § ٢ — وهذا دليل جديد على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم فى زمن معين وترمى دائمـا الى غرض ما ، كحركة المعمار لاتتم إلا متى أتم البناء الذى يرغب فيه ؛ سواء أكانت حركة المعمار هذه تتم فى كل الزمن المقدر أم فى جزء معين من هـذا الزمن . غير أن كل الحركات ناقصة فى الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها فى النوع عن الحركة التامة

— البـاب الثالث — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — من كل لاينقسم — هذا هو المعنى الذى ذكر آنفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع فى البـاب السابق ف ٩ .

§ ٢ — ليست أيضا حركة — لقد أثبت أرسطو آنفا أن اللذة ليست تولدا . راجع فى البـاب السابق ف ٩ فيريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذى وضعه آنفا وهو أن اللذة كالرؤية وقتية وأنها لاتكون تدريجا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .

— حركة المعمار — ماسيلى يبين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التى تكون لصنع قضب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلى للعبد الذى يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذى وضع له فى البداية . غير أن الحركة التى تنطبق على الأساس والحركة التى تنطبق على النقش الثلاثى للجمال (تريجليف) همـا ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصـتين بجزء من الكل ، فهما تختلفان إذن فى النوع . لا يستطيع المرء فى زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة فى نوعها ، واذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التى تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ — وهذا التدليل عينه يمكن أن ينطبق على المشى وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك اذا كانت النقلة على العموم هى حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هى أيضا الطيران والمشى والوثب ونقلات أخرى مشابهـة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا فى النقلة الكلية بل فى المشى نفسه توجد أيضا هـذه الأنواع المختلفة . فالمشى من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا فى (الفرسخ) كله وفى جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا فى مكان معين هو فيـه وأن هذا الخط موضوع فى مكان آخر غير ذاك الخط . على أنى قد وفيت معالجة نظرية الحركة فى موضع آخر. وقد أوضحت

– تريجليف – لايعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل المعمار الأغريق . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لايزال جلياً جدا .

§ ٣ – على المشى وعلى كل الحـركات الأخرى – راجع فى القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتى على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

– قد عالجت ... فى موضع آخر – لا شك فى أن أرسطو إنمـا يعنى الكتب ٦ و٧ و٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذى ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائما تامة فى كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هى ناقصة وأنها مختلفة فى النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفى لايجاد نوع جديد منها .

§ ٤ — لكن اللذة هى على ضد ذلك شىء تام فى أى زمن اعتبرت فيه . يُرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احداهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع فى صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفى الزمان . فى حين أن هـذا الشرط ليس ضروريا للّذة . لأن ما هو فى اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كلٌّ تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شىء بلا تمييز . إنهما لاينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتى لا تكوّن كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هنـاك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبى أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للّذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هى شىء تام وغير قابل للقسمة .

---

§ ٤ — اللذة هى ... شىء تام — يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هى ايضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعتزم أن يعطيها ايضاحا . وكل ما تثبته المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

— خطأ من قال — لا شك فى أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

البـاب الرابع

بقيـة نظرية اللذة — الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءمة له — اللذة تتم الفعل وتنهيه متى كان الكائن الذى يحس والشىء المحس هما فى الظروف المطلوبة — اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم — الضعف الانسانى — لذة الجدة — الانسان يحب اللذة لانه يحب الحياة — الارتباط الأ يد بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ — كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشىء الذى يمكنها أن تحسّه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما يظهر لى، هو أحسن تعريف يمكن أن يعرّف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكمل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكر وفى التأمل المجرّد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإنى أكرر أن الأتم هو إحساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ — اللذة تنهى الفعل وتُتمه .

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — كل واحدة من حواسنا — راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتى .

§ ٢ — اللذة تنهى الفعل وتُتمه — يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصلى للذة .

لكنها لا تتمه على الوجه عينه الذى به يتمه الشىء القابل للحس والحس متى كان كلاهما فى حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان فى أن يكون المرء فى عافية . § ٣ — لأن توجد لذة فى كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الانسان يجد لذة فى رؤية الشىء الفلانى أو الفلانى وفى سماع الشىء الفلانى أو الفلانى. ومن البيّن أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحدّ ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشىء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس فى هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون مايجب أن ينتجها ومايجب أن يجدها فى آن واحد. § ٤ — إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيفٌ قد يكون موجودا فى الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتى فينضم الى الباقى . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التى تنعشها. وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فان اللذة تحصل فى الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عينها. § ٥ — لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يجدها الانسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمرارا من اللذة؟ ذلك بأن

— على الوجه عينه — الشىء القابل للحس والحس يتمان الفعل لأنهما ركناه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سيلى .

§ ٣ — لذة فى كل نوع من الحس — راجع أول الميتافيزيقا .

§ ٤ — زهرة الشباب — تشبيه من الرقة واللطف بمكان .

§ ٥ — مستمرة — ما دام الانسان هو فى حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدّا وقد يُرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حق أنه يقرر أن الملكات الانسانية ليس لها الا فاعلية محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للّذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذّ لنا لا لشىء سوى أنها جديدة. ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذّ لنا بعدُ بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة تتجه اليها فى اللحظة الأولى و تفعل فعلها فى تلك الأشياء بشدّة كما هو الحال فى فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شىء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحدّته بل يتراخى . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخى وتنقضى . § ٦ — غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل فى الأشياء وللأشياء التى يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التى يحب أن يسمعها ، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذى يوجهه إلى البحوث النظرية ، وككل انسان يفعل فى دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال و بالتبع تتم الحياة التى ترغب الكائنات كلها فى حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التى يحبها الكل حبا حادا . § ٧ — أما مسئلة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا نتركها الآن الى ناحية . فان هذين الشيئين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حدّ أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هى دائما ضرورية لاتمام الفعل .

— أنها جديدة — ان جاذب الجدّة فى جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الانسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ — جميعا يحبون الحياة كذلك — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هى فكرة عميقة جدّا .

§ ٧ — أما مسئلة — هذا البحث الذى لا يريد أرسطو أن يبحثه هنا لا يوجد فى أى واحد من مؤلفاته التى بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لسبر نظرية الطبع الخاص للذة .

البـاب الخـامس

اختلاف اللذات — انه ينجم عن اختلاف الأفعال — المرء ينجح بمقدار ما تشتد لذته فى فعل الأشياء — اللذات الخاصة بالأشياء — اللذات الغريبة — بعضها يكدر البعض الآخر لأن الانسان لايستطيع أن يحسن فعل شيئين فى آن واحد — مثل شهود المسرح ولهوهم — لذات التفكر ولذات الحواس — اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد — الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ — هـذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لمـاذا تختلف اللذات فى النوع . ذلك بأن الأشياء التى من أنواع مختلفة لا يمكن أن تُتَمَّ الا بأشياء مختلفة الأنواع كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطُرَف الفن والحيوانات والأشجار وألواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع لا يمكن أن تُتم الا باللذات المختلفة فى النوع .

§ ٢ — على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لايقل عن ذلك اختلافها فى النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التى تُتمها يجب أن تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هى خاصـة خصوصا مانعا بالفعل الذى تُتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار مايكون له من اللذة فى اتيانها .

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — لا يمكن أن تُتم — هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التى يستشهد بها أرسطو لا تساعد على ايضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تمثالا لا يمكن أن يتم بشجرة اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يعبر باجلى من ذلك .

§ ٢ — تنمى أيضا قوة الفعل — هذه الملاحظة محكمة وكلٌّ يستطيع تحقيقها فى دائرته . يفعل المرء بلذة مايُحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلذّ لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كلٌّ فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جدّ الملاءمه وتتمها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ — دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخر هى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يُلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضيع فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ — ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدّهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حدّ أن الفعل الأقوى يمنع على الاطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شىء لذة حادّة أكثر مما ينبغى فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

• — ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة — تكرير لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ — دليل أقطع فى ذلك أيضا — ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بتجربته الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أُخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص فى المسارح تر النـاس الذين يستبيحون فيها أ كل الحلوى لا يأ كلون منها على الخصوص إلا فى اللحظة التى فيها يكون على المرسح ممثلون رديئون. § ٥ — لما أن اللذة الخاصة التى تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أ كثر وتصيرها أبقى وأ كمل معا فى حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جدّ الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التى هى خاصة بالأفعال. على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلانى لا يحب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب. فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هـذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضادّ تمـاما باللذات وبالآلام التى هى خاصـة بها . أعنى بالخاصة اللذات أو الآلام التى تأتى من الفعل نفسه مأخوذا فى ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التى قد ينتجها الألم الخاص . فهى كمثله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البتة . § ٦ — كما أن الأفعال تختلف فى أنها حسـنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محـل للطلب وبعضها محـل للتجنب وبعضها لا هـذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا فى اللذات التى تتعلق بهذه الأفعال . فى كل فعل بخصوصـه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصـة بالفعل الفاضل هى لذة شريفة، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ — على المسرح ممثلون رديئون — من المحقق أن شهود المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأ كل فى اللحظة التى يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فانه يمكن تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ — أبقى وأ كمل — هذا ما قاله آنفا بعبارة أخرى .

القبيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التى تتجه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التى تتجه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التى توجد فى الأفعال ذواتها هى أشد خصوصية من الرغبات فى هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذى تقع فيه و بطبعها الخاص . أما اللذات فهى على الضد تقترب من الأفعال اقترابا لصيقا وهى قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل، لا بدون شيء من الشك، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما. § ٧ — من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما. ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفائه وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هــذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التى فى كل واحد من هذين الصنفين تختلف فى نوعها بعضها عن بعض . § ٨ — بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصــة إلا به، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هى التى تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٦ — من الرغبات فى هذه الأفعال — الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة فى الرغبة بدرجة مساوية .

— شيئا واحدا بعينه تماما — هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفى هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ — من هذين الصنفين — التفكر والحس .

§ ٨ — لكل حيوان — هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

— نوعا من الفعل خاصا — الطائر يطير والحصان يركض والسمكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات . فلذة الكلب غير لذة الحصان أو الانسان كما ينبه اليه "هيرَقليط" إذ يقول

"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذى هو غذاء أشدّ ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير . حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات فى النوع أيضا . وطبيعى أن يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة فى النوع . § ٩ — ومع ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارّة للبعض ومحزنة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكريها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو والتى تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد فى المريض وفى الانسان الممتلئ صحة . وكذلك الحال فى كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ — فى كل هذه الأحوال كيفُ الأشياء الحق والواقعى هو ، فيما يظهر لى ، هذا الذى يجده الانسان الصحيح التركيب . و إذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هى المقياس الحق

— كما ينبه اليه هيرقليط — يقول المفسر اليونانى ، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط ، إنه كان مواطنه . وهذا قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايفيزى" لا من قلم أوسطراط .

§ ٩ — الخلاف عظيم — هذه الملاحظة التى هى محكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك فى الحقيقة الكاملة للمبادئ التى قررها آنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ — الصحيح التركيب — هذه كقاعدة استعملها أرسطو فى مواطن عدة .

— فان الفضيلة هى المقياس الحق — راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا فى التعليقات التى وضعناها فقرة مشابهة فى السياسة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خيّر هو الحَكَم الوحيد واللذات الحقة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاعات التي يستمتع بها هي الاستمتاعات الحقيقية . ومع ذلك فان ما يظهر له مؤلما يكون ملائما لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس مالا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ — أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ اليس بيّنا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنساني حقا أم كان هناك عدّة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقا تأتي فتتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصف الثاني وهي قابلة لعدّة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

---

§ ١١ — فعل واحد انساني حقا — هذا المبدأ قرّرفيا سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلماما — ليست السعادة كيفية مجردة، بل هي عمل حر ومستقل، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة — لا يمكن أن تشتبه السعادة بضروب اللهو وباللذات . اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة — الأطفال والطغاة — كلمة جامعة من كلم «أناخارسيس» — اللهو ليس إلا راحة وتهيئة العمل — السعادة هي غاية في الجدّ .

---

§ ١ — بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصداقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسما للسعادة مادمنا نعترف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ماقلناه بشأنها .

§ ٢ — قررنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينام طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتيــة لنبات والذي يلقى أكبر المصائب . فاذا كان معنى السعادة هــذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أخر أم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلى أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ — على عجل رسما للسعادة — هذا ما قد وضح بالتطويل في الكتاب الأوّل من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن آخر الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظه أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ — قررنا أن — ك ١ ب ٢ ف ١٠

— فيما سبق — ب ٦ ف ٨

التى تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شىء و يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ — الأفعال المرغوب فيها لذاتها هى تلك التى لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هى الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التى يجب على الانسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف فى طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرّد صنوف اللهو، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما تضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرّتنا الى اهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فان أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لا شىء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء فى هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين فى الأشياء التى يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم فى حاجة الى أناس يسلونهم . يتصور العامىّ أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ — ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما الينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقا يرتمون على لذات البدن التى

— يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها — إعادة النظريات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ — مجرد صنوف اللهو — يظهر أن الفكرة ليست حقة . فان المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتهما بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتعاب الماضية أو الاستعداد لأتعاب جديدة .

— يتصور العامى — راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ — حياة هؤلاء الرجال — ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها فى التطبيقات الكثيرة .

هي موئلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هــذه اللذات الجافية هي المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر ممـا عداه هو أنفس شيء في الدنيا ، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جدّ الاختلاف في تقدير الأشياء ، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ — أكرر ، ولو أني قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هي الأشياء التي لها هذه الصفة في نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذي ينال إيثاره هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للانسان الفاضـل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ — فالسـعادة إذن لا تنحصر في اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لا لشيء إلا ليلهو . يمكن أن يقال في الواقع عن جميع أشـياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هي الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يجدّ المرء ويجتهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

---

§ ٥ — ولو أني قلته كثيرا — بديًا في آخر الباب السابق ثم في ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله في السياسة وفي المؤلفات الأخرى .

§ ٦ — فالسعادة ... في اللهو — معنى بسيط جدا ينكره الناس غالبا على رغم أنه من الحق بمكان .

— اللهو هو غرض الحياة — هــذا هو مع ذلك ما يعتقده أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بليغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجمتي الطبعة الثانية .

— لأنها هي الغرض — إنمـا غرض الحياة هو الفضـيلة لا السعادة . حتى أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سيئ العاقبة مع ذلك .

— وعلى مذهب "أنا خارسيس" — المعدود بين حكماء اليونان على أنه كان أجنبيا (ومتوحشا في عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليشتغل بعد ذلك بجـد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشـتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست فى الحق غرض الحياة. لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذى يراد اتمـامه بعدها . الحياة السعيدة هى الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هى حياة جد واجتهاد فهى لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ — الأمور الجدّية هى على العموم، فيما يظهر، فوق الهزليات والدعابات و إن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائمـا أنه الفعل الأدخل فى باب الجد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ — الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء. ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر فى هذا اللهو الحقير بل تنحصر فى الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

— الراحة ليست ... غرض الحياة — سيقول أرسـطو ضدّ ذلك فيما سيلى ب ٧ وفى السياسـة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— وهذه الحياة هى حياة جد — فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وحق . وقد بالغت الرواقية بعد ذلك فى هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . و إن المذهب الأفلاطونى هو الذى قد عرف أن يجد المقياس الأوفق .

§ ٧ — العقل الأدخل فى باب الجد — الحياة المؤسسة على الواجب هى دائمـا جدّية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ — أهانه الرق — يطاوع أرسطو أوهام زمانه ضدّ الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس فى نظر ياته إلا جزءا من السيد فمن البين أن السيد وحده هو الذى يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— كما قيل ذلك آنفا — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

البـاب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة — إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة و بالتبع الفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا — اللذات العجيبة للفلسفة — الاستقلال المطلق للفهم والعلم — لاغرض للفهم الا ذاته — السكينة والسلام المقيم للفهم — اضطرابات السياسة والحرب — الفهم مبدأ قدسى فى الانسان — سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية — عظة الانسان — السعادة هى فى رياضة العقل .

§ ١ — إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضـيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . لكن فى الانسان الفهـم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعـد ليأمر و يقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شىء قدسىّ فينا أو بالقليل أقدس كل ما فى الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكر والتأمل .

§ ٢ — هـذه النظرية يظهر أنهـا تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررناها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعـل ما دام الفهـم هو أنفس الأشـياء التى فينا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفســه .

— الباب السابع — ليس فى الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — ولقد قلنا — راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هـذا البـاب كله هو فى الحق خليق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ — مادام الفهم أنفس الأشياء — هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدها أرسطو فى هذا المؤلف وفى الانولوطيقا وفى كتاب الروح و فى السياسة وعلى الخصوص فى الميتافيزيقا و بالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأبيـد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمنا أطول على الاستمرار أكثر ممـا يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ — ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضـيلة أيها يلذ لنـا ويرضينا أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاطى الحكمة والعـلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنهـا عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ — هذا الاستقلال ، الذى طالمـا يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر النـاس . ولكن مع التسليم بأنهـا مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعادل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأبيد استمراره — ملاحظة بسيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخبرات العقلية .

§ ٣ — اللذة يجب أن تخالط السعادة — راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الا كلمة واحدة .

— اللذات التى تجلبها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون بالمرء بِرٌّ بنوى بالأساتذه الذين علموكم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

— فى العلم ... من طلب العلم — يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربمـا يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ — هذا الاستقلال الذى طالمـا يتكلمون عنه — والذى يرتب السعادة . راجع ماسبق ك ١ ب ٤ ف ٦

— على الخصوص فى الحياة العقلية — مبدأ اعتنقته الرواقية وهو مع ذلك أفلاطونى كله .

— الانسان المعتدل — يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تمـاما وأنهما لا يحتاجان فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لايحسن به أن يكون له زملاء فى شغله ، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ — ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكر هذه هى وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل فى حين أنه فى سائر الأشياء التى فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلا .

§ ٦ — يمكن أن يقال أيضا إن السعادة تحصر فى الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء فى السياسة أم فى الحرب . ولكن الأفعال التى تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنتفى الراحة على الاطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولا يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكا ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه، ثائرة القتال والمذابح . أما حياة الرجل السياسى فانها أيضا قليلة الراحة لحياة رجل الحرب . فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع فى الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جدا عن السعادة

— الحكيم العالم — ليس فى نص المتن إلا كلمة واحدة . وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيما سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ — يطلب المرء دائما نتيجة — راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ — لا يشتغل الا للوصول الى الفراغ — راجع فى الباب السابق معانى تضاد هذه ف ٤

— هذه السعادة — يعنى سعادة الفرد التى تحصر على الخصوص فى رياضة التفكر .

العامة للجمعية وهذا مما قد لايحتاج إلى التنبيه وسنعنى بتمييزها فى بحوثنا . § ٧ — على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقـة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها فى البهاء وفى الأهمية . ولكن هـذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائمـا إلى غرض غريب عنها فهى ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضدّ ذلك تمـاما فعـل التفكير والفهم فلأنه تأملى يقتضى اجتهادا أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معـه لذته الخاصة به دون سواه والتى تزيد فى قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرءُ منها وجميع المزايا المشابهة التى تنسب عادة للسـعادة كل تلك يظهر أنها توجد فى تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذى يمكن أن يكوّن السعادة الكاملة للانسان ، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشـترط أن يملأ كل مدى حيـاته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ — ومع ذلك ربمـا كانت هذه الحياة الشريفـة فوق طاقة الانسان أو أن الانسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو انسان بل من حيث إن فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سموّ هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه يكون سموّ فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أيا كان . غير أنه اذا كان الفهم أمرا

— وسنعنى بتمييزها — ربما يظهر أرسطو على الضدّ من ذلك خلط احداهما بالأخرى بجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ — من بين الأفعال المطابقة للفضيلة — من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

— كل مدى حياته — راجع فى ك ١ آخر ب ٤ معانى مشابهة لهذا .

§ ٨ — سمو هـذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه — لم يؤكد أرسطو روحانية الروح فى أى موضع بقدر ما أكده فى هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغى إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا فى أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفانى أن لا يفكر إلا فى أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التى تركبه. فاذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللا نهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة . § ٩ — فهو، على رأيى، الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى. ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذى كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشدّ خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو فى الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هى أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

— لا يفكر الا فى أشياء انسانية — يتذكر أرسطو هنا تعاليم أستاذه .

— يخلد نفسه بقدر ما يمكن — تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا فى خلود الروح .

— المكان الضيق الذى يشغله — يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلى ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ — ويجعل منه شخصا — مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أفلاطون فى هذه النقطة الأساسية بأجلى من أرسطو .

— حياته الخاصة — يعنى ما يتعلق به شخصيا ولا يمكن أن يشتبه بحياة الحيوان .

— كنا نضعه آنفا — راجع ك ١ ب ١٤ وفقرات أخرى مشابهة .

— حياة الفهم — يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا التي هي كلها . ان حياة الفهم هي حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة — الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جدّ الارتباط بالتدبير — علو السعادة العقلية — انها لا تكاد تتعلق بشيء من الأشياء الخارجية — الفضيلة تنحصر فى النية وفى الأفعال معا — السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض — مثال الآلهة — من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير — مثال مضادّ من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة — السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

---

§ ١ — الحياة التى يمكن وضعها فى الصف الثانى بعد تلك الحياة العليا هى الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التى ترجع الى ملكاتنا الثانوية هى أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة ونتعاطى فضائل أخرى فى المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نعنى فى أمر الاحساسات بأن نؤتى كلا منهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ — بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيوف بدنية . وفى كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ — على أن التدبير يرتبط أيضا جدّ الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط فى دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جدّ التعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن — فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — بعد تلك الحياة العليا — قد زدت هذه الكلمات لاتمام الفكرة وايضاحها .

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الا كلمة واحدة .

— انسانية محضة — فى حين أن فعل الفهم هو فينا شيء إلهى .

§ ٣ — التدبير — الذى جعله فيما سبق أوّل الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذي يكوّن الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . و بالنتيجة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذي نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضي خيرات خارجية أو بعبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية. إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هـذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الانسان الذي يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يشتغل أزيد بالجسم و بكل مايتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضدّ ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدّا . حينئذ الانسان السخي والكريم به حاجة الى الثروة ليجري سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدّي في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا تُرى وأن أشدّ الناس ظلما يتصنعون بسهولةٍ نية أنهم

— بالمركب الذي يكوّن الانسان — راجع الباب السابق ف ٨

— الى ما قد قلته — كالتعليق السابق .

— الذي نعتزمه هنا — يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع ليذكره في الميتافيزيقا .

§ ٤ — خيرات خارجية — هذا هو ما يجعل، من جهة نظر أخرى، أن في بعض الديانات كان الفقر يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الرواقيين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . و رجل الشجاعة من ناحيته فى حاجة الى قدرة كذلك ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التى تميزه ، والانسان المعتدل نفسه فى حاجة الى بعض السعة لأنه بدون هذه السهولة فى إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلا أو ما إذا كان شيئا آخر بالكلية؟ § ٥ — فالمسئلة هى فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة الرئيسة فى الفضيلة هى النية أم هى الأفعال، إذ أن الفضيلة يمكن، أن توجد فى الناحيتين معا . فعلى رأيي أن من البيّن أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائما كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة وجميلة كانت لازمة . § ٦ — والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التى يؤتيها العقل والتصوّر فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها الى شيء من كل ذلك . بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير. لكن نظرا إلى أن الإنسان من حيث إنه إنسان و إنه يعيش مع الأغيار و إنه يرتبط بمعاطاة الفضيلة كان به حاجة إلى جميع هذه الموارد المادّية ليلعب دوره بوصف أنه إنسان فى الجمعية .

§ ٧ — هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض . نحن

— رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل — راجع ما سبق فى الباب السابق ف ٤

§ ٥ — فالمسئلة هى فيما يظهر العلم — قد كان أرسطو فيما سبق أشدّ تأكيدا . ومع أنه يؤتى الأفعال أهمية كبرى من جهة أنها تكوّن العادات فانه قد آتى النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥ وك ٣ ب ٣ ف ١٦

— ليلعب دوره بوصف أنه إنسان فى الجمعية — إذا لم يكن ليكون سعيدا بل وفاضلا .

§ ٧ — دليلا آخر — يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة المسيو كوزان الطبعة الثانية .

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هى أسعد الكائنات وأوفاها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ ألعدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدّون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هــذا القبيل ؟ أم يمكن أن تســند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانه بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفى هــذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضــل لهم فى ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نخرية مدح غاية فى الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التى يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فان الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهــم، فيما يظهر، ليسوا نائمين على الدوام مثل " أنديميون " . فاذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبــق له إلا التأمل ؟ حينئذ ففعل الله الذى يربى فى السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأملى محض . وإن الفعــل الذى يقترب عند النــاس من ذلك الفعل أشدّ اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هــذا أيضا اعتبارا آخر أن بقيــة الحيوانات لاحظّ لها من

— شهوات نخرية — لقد كانــ هذا، على ضــدّ ذلك، مدحا ساميا فى مواجهة " الميتولوجيا " وما بالعامة من أوهام الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التى بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنهـا على الاطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هى تقليد لذلك الفعل القدسىّ ، وأما بالنسبة لحيوانات الأخرى فليس لواحد منهـا حظ فى السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهليـة للتصوّر والتأمل هى كذلك الأكثر سـعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه فى ذاته ذو قيمة لا تتناهى . وإنى ألخص هذا بان أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

— والتأمل — هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صنوف الجنون المعروف عنهم .

— السعادة يمكن اعتبارها — هذا الحدّ للسعادة ليس متفقا تماما مع الحدّ الذى وفى لها فيا سبق ك ١ ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدّله أرسطو بعد ذلك بقليل فى الباب الذى يلى .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة — المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة — رأى "سولون" — رأى "أنقزاغور" — لا ينبغى اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية — عظمة الحكيم — أنه حبيب الآلهة — انه هو السعيد الوحيد .

§ ١ — ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو فى حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجى . إن طبع الانسان مأخوذا فى ذاته لا يكفى لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغى الاستطراد فى الاعتقاد إلى حدّ أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو فى حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه فى الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التى يملكها ولا نشاطه . § ٢ — من الجائز أن يأتى المرء أجمل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى فى أشدّ المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يُرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

— الباب التاسع — فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — رغد خارجى — إن كلمة رغد مبهمة كل الإبهام ويمكن أن يتساءل عما إذا كان سقراط فى رغد مثلا .

— فى حاجة إلى كثير من الأشياء — معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ — الجائز — حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

— سلطان البر — ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر فى تلميذه ،

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ — ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة و يعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك " أنقزاغور " لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : «إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر فى نظر العامى بمظهر السخيف ، لأن العامى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ — حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر، مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فان الحق يحق و يعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التى عرضتها أن يطابق بينها و بين الأفعال ذاتها و بين الحياة العملية . فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فاذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ — الانسان

— على العموم سلوكا أحسن — التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ — "سولون" . راجع فى "هيرودت" "كليو" ب ٠ ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديدو .

— "أنقزاغور" راجع الأدب الى أويديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ — فيحسن إذن — فى بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . والنصيحة التى يعطيها هنا ضد نفسه هي موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما أعتقد، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبعهم الخاص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يغدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسىّ وتكريمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ — أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطاع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيدُ على أكمل ما يمكن المرء أن يكونه .

---

§ ٥ — كما أعتقد — رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة العناية الالهية .

— فى مقابلة ذلك — فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ — ان الحكيم هو وحده — مبدأ اعتنقه الرواقيون .

البـاب العـاشر

عجز النظريات – أهمية العمل – رأى تيوغنيس – العقل لا يخاطب الا العدد القليل – الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات – تأثير الطبع – ضرورة التربية الحسنة – انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون – نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للشارعين – الاستعمال المتبادل للعمل والقوة – التربية العمومية والتربية الخصوصية – فوائد القواعد العامة والعلم – التجربة – وظيفة الشارع العجيبة – المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفسطائيين الذين يعلمون السياسة – كون السياسة ضرورية – الدراسات النظرية للدساتير يمكن أن تكون مفيدة – مجموعة الدساتير – ارتباط علم الأخلاق بالسياسة – تنبيه الى أن سياسة أرسطو تتلو علم الأخلاق .

---

§ ١ – إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية فى هذه الرسوم النظريات التى أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصداقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها . § ٢ – ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو ايجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا . § ٣ – لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

– الباب العاشر – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ – فى هذه الرسوم – يذكر أنه فى أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى فى علم الأخلاق وفى علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن فى هذين العلمين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجز له تواضعه أن يدعى الا إنه يمكن فى هذين العلمين وضع رسوم لا حدود .

– ونظريات الفضيلة والصداقة واللذة – هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التى هى فى أول هذا الكتاب العاشر .

– قلته أكثر من مرة – راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ – أن يعلم ما هى – طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التى تجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشترى بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها . ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشدّ عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بعهدها . § ٤ — ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن أن تدفعهم الى الخير . إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفّون عن الشر باحساس الخزى بل خوف العقوبات . ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التى توصلهم إلى هذه اللذات . وسرعان ما يفرّون من الآلام المضادة . فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة . § ٥ — أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطبائع الجافية . ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ — كما كان يقول "تيوغنيس" — راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ و إن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت فى "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان .

— بعض فتيان كرام — وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتيان سيصيرون من أهل المدينة و رؤساء العائلات .

§ ٤ — بالنسبة للعامة — ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرّس أبدا . وان ملاحظة أرسطو لا تزال حقة فى أيامنا هذه ولو أنها أقل منها فى زمانه . ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس . ان أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا ييأس تماما ، كما يفعل أرسطو، من تأثير المبادئ فى العامى . ان تقدم التمدن ، وهو مما لانزاع فيه ، الذى كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل فى بلاد اليونان يبطل هذه النظرية التى تشفّ عن بغض الانسانية .

§ ٥ — ليس من السهل — يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا . وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدّة التى سبقتها . وعمّا قليل سيكون رأيه كرأى أفلاطون تماما إذ يدّعى أن القوانين يجب أن تكون مسبوقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات . ولا شك فى أن هذه الطلبة ليست بالشىء الهين ولكن ليس هذا سببا لأن تنتحى الفلسفة عنها .

قوة الكلام . لا ينبغى الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التى يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ — إن الناس، كما يزعمون، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربيـة . فأما الاستعداد الطبيعى فهو بالبديهية لا يتعلق بنا . إنمـا يكون بضرب من التأثير القدسى المحض أن يوجد فى بعض النـاس الذين يمكن أن يقال إن لهم بختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما فى كل الطباع فيـلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيـد طائلة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقاده كما تهيأ الأرض التى تغذى البذرة التى تودع فيها . § ٧ — المخلوق الذى لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصغى لصوت العقل الذى يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع و يصرف انسان يكون فى هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ — حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميـالا بالفطرة للفضـيلة ومحبا للجميل وكارها للقبيح . ولكن من الصعب أن يُسلك بالانسان كما ينبغى نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربى تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

---

§ ٦ — إن الناس — يلزم الالتفات الى هذا الذوق الحسن الحقيق بالاعجاب الذى هو سدى لهـذه الملاحظات وهذه النصائح .

— كما تهيأ الأرض — قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ — تحت سلطان قوانين صالحة — هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو ليمسه حتى الآن فى حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا فى هـذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعدُ شاقة عليهم متى صارت عادات. § ٩ — لا يكفى أن يؤتى الناس فى شبابهم تربية صالحة وتعليما كما ينبغى ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين. وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ — من أجل هذا قد أحسن صنعا من افتكر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملوهم على ذلك باسم الخير واثقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهـذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا برء لهم من فساد الأخلاق. ومن الحكمة أن يزاد على ذلك أن الانسان الخيّر والذى لا يعيش إلا للخير يثوب الى الرشد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصَى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التى يحبها المجرم حبا أعمى .

— أن تنظم بالقانون — يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ — يلزم أن يكون القانون وراء الانسان — هذا المبدأ كان مبالغا فيه عنـد القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا فى الجمهورية وفى القوانين .

§ ١٠ — قد أحسن صنعا — كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هـذا المعنى الجديد أو بعبارة أولى الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ — إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته فى البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسانا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة فى الأعمال الممدوحة دون أن يأتى الشر أبدا لا طائعا ولا مكرها ، فان هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا اذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذى القوّة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ — إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوّة قهرية مساوية لقوّة الضرورة لأنه الى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فانه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ — يمكن أن يقال إن لقدمونيا هى المملكة الوحيدة التى فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالى وبأعمالهم . وأما فى أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى "حاكما زوجه وأولاده" على مثال "سقلوفيس" . § ١٤ — الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

— ذى القوّة اللازمة لأن يطاع — لم يوضح سبب السلطان العام وغرضه ولا قوة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ — ترجمان الحكمة — راجع مدحا كهذا للقانون فى السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٣ — لقدمونيا هى المملكة الوحيدة — راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥ ب ١ ص ٢٦٤

— حاكما زوجه — يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم فى السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هــذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصيّ حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعتزم ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي، على حسب ما قلت آنفا، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهى أن القوانين وحدها هى التى تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغى أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لايهم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربيــة فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تمييز فى ذلك بالنسبة للوسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التى يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هى التى لها فى الممالك هذا السلطان فان أحاديث الآباء وأخلاقهم هى التى يجب عليها أن تباشر هــذا السلطان فى داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجئ إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ — وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيات الخاصة على التربية العمومية . ويبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ — حيثما أهملت هــذه العناية العامة — حتى فى الممالك التى فيها تربيــة الاطفال عمومية فان على الوالدين دائما واجبات يجب أداؤها نحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على المملكة إلا جزءا ضئيلا من المسئولية التى ناطتها بهم الطبيعة .

— القوانين وحدها — هذا أكثر ما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ تشاطر بنصيب مهم فى تربية أهل المدينة .

— أول إحساس — راجع ماسبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ — وهناك أيضا نقطة — يظهر أنه ينقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا فى المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مأثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلانى لا يوافقه هـذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينهـا وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصـة فالعناية التى تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصـه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقى شخصيا نوع العناية الذى هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى فى حالة فردية، هى دائما تلك التى يقوم بها الطبيب أو معلم الجمباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشىء الفلانى يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم فى الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام، من الكلى ولا تشتغل فى الواقع أبدا إلا به . § ١٦ — لا أنكر مع ذلك أن المرء، مهما عظم جهله، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصـة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التى تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يُرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير بجدّ حاذقا فى العمل وفى النظرية لزمه أن يذهب الى حدّ العام، الى حدّ الكلى ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه، كما قيل، الى الكلىّ ترجع جميع العلوم .

§ ١٧ — متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التى يؤتونها، سواء أكانوا كثيرى

---

§ ١٦ - لا أنكر مع ذلك - التعليق على هـذا هو السابق . فانـ هذه المعانى كلها يسوء اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

- كما قيل - هذا، فيما يظهر لى، يرجع الى أفلاطون الذى هو فى الواقع واضع هذا المبدأ . أو الى أرسطو الذى طالما كرره فى المنطق وفى الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بديًا أن يرمى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . و إذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فانما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معا .

§ ١٨ — هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطاع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب علىّ أن أجيب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا، فيما يظهر، جزء من السياسة؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخر من الدراسات؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلّمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوّرون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يجيدون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوّة الطبيعية و يعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يُرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدّثون

§ ١٧ — أن يرمى الى أن يكون شارعا — يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أو ليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوّق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ — بأن يقصد قصد رجال السياسة — يلزم قراءة أفلاطون فى " فروطا غوراس " و " مينون " و " الجمهورية " و " غرغياس " على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . — فان السفسطائيين — راجع على الخصوص " فروطاغوراس " لافلاطون .

فى هذه الموضوعات وإن كانوا ربمـا يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتيه خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يُرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ — على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التى يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فانى أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لمـا صاروا بعادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين فى الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم فى علم السياسة احتيج، فيما يظهر، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ — لكن السفسطائيون الذين يعجّون عجيجا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلّموا السـياسة . انهم لا يعلمون حتى العـلم ما هى ولا بمـا ذا تشتغل . ولو علموا لمـا خلطوا بينها وبين الخطابة ولمـا أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين بجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استُمع لهم لظُنّ أن الانتخاب ليس فى ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال فى الموسيقى تماما . فى كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهـم يعلمون أيضا تراكيبها ونظمها

§ ١٩ — اضافة العمل الى النظرية — كثير من رجال السياسة حتى فى أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ — ولو علموا — يلزم اذّكار أن أرسطو بعلاقاته بفيلبس والاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة فى بعض حكومات عصره .

— مجموعة صالحة للقوانين — لا أدرى الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل فى جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن فى التصوير .

§ ٢١ — غير أن القوانين هى صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هى أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكوّن الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العنايات المختلفة التى يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمزجة التى تحلل كل فروقها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعا بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والدساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهر لى نافعة حينما يكون المرء كفئا للنظر فى هذه المواد وللحكم على ما هو خير وما هو شر ولتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تمى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ — حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع محلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجا عميقا حتى نتم بذلك

---

§ ٢١ — بدراسة الكتب — من المحتمل أن بعض السفسطائيين فى زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يسند اليه هذا الرأى .

§ ٢٢ — قد تركوا حقل التشريع محلا — يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطا . فان مجرّد إذّكار قوانين أفلاطون تكفى لإبطاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ — وبديًّا حينما نجد فى أسلافنا أن بعض تفصيل فى هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التى جمعناها ما هى المبادئ التى تحيى الممالك على العموم أو تضيعها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة فى أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وآكد ما هى أفضل مملكة وما هى بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التى يجب أن تتوافر فيها حتى تكون فى نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن فى الموضوع .

— فلسفة الاشياء الانسانية — تعبير حقيق بالاعجاب .

§ ٢٣ — لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به — كل الكتاب الثانى من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هى طريقته الثابتة فى "كتاب الروح" وفى الميتافيزيقا ... الخ .

— الدساتير التى جمعناها — هذه هى المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التى بقيت منها فى المجلد الثانى من "الفرجماتا استبرو يكوروم" أى "القطع التاريخية" لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمتى على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

— ما هى أفضل مملكة — راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

— فلندخل إذن فى الموضوع — هذا يمكن أن يمهد للدخول فى السياسة . ولكن كان ينتظرهنا أن يبسط هنا بعض عموميات نهائيه على علم الأخلاق . وكل ما كان يعوزهنا إنما هو خلاصة .

(مطبعة دار الكتب المصرية ٨٥/١٩٢٤/ ١٥٠٠)

اصـــلاح خطأ

الجـــزء الثـانى :

ســطر	صـــفحة	خـــطأ	صـــواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفوتيم	نيوفتوليم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٢٧٠ تعليق	لنكه	لكنه
	٢٨٢ تعليق	على يظهر	على ما يظهر
٢	٣٦٣ ترجمة الباب	هذا الدعة	هذه الدعة


Bibliotheca Alexandrina
0409176